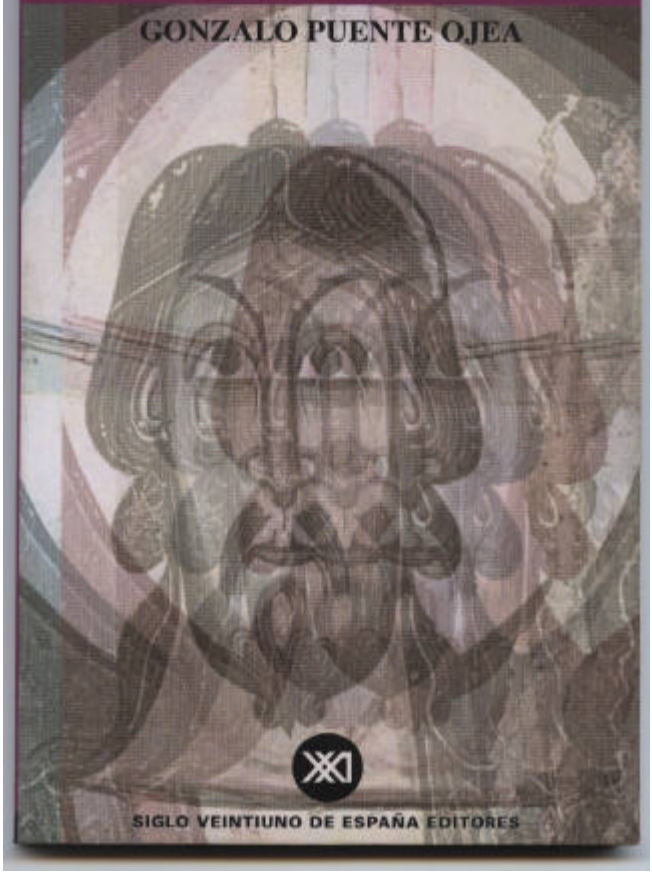
El mito de Cristo

GONZALO PUENTE OJEA



SIGLO VEINTIUNO DE ESPAÑA EDITORES

siglo veintiuno de españa editores, sa
PRINCIPE DE VERGARA, 78. 28006 MADRID. ESPAÑA
siglo veintiuno editores, sa
CERRO DELAGUA, 24S. 04310 MÉXICO. D.F.

Todos los derechos reservados. Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier procedimiento (ya sea gráfico, electrónico, óptico, químico, mecánico, fotocopia, etc.) y el almacenamiento o transmisión de sus contenidos en soportes magnéticos, sonoros, visuales o de cualquier otro tipo sin permiso expreso del editor.

Primera edición, marzo de 2000
© SIGLO XXI DE ESPAÑA EDITORES, S. A.
Príncipe de Vergara, 78. 28006 Madrid
© Gonzalo Puente Ojea
DERECHOS RESERVADOS CONFORME A LA LEY
Impreso y hecho en España
Printed and made in Spain
Diseño de la cubierta: Juan José Barco y Sonia Alins
ISBN: 84-323-1034-4
Depósito legal: M-l 1.202-2000
Fotocomposición e impresión: EFCA, S.A.
Parque Industrial «Las Monjas»
28850 Torrejón de Ardoz (Madrid)
Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Polígono Igarsa
Paracuellos de Jarama (Madrid)

A Pilar

EVIDENCIA DE UNA FALSEDAD

Para comprender el perfil definitorio del mito neotestamentario de Cristo, y las argucias de su falsedad, la explicación que ofrece este breve escrito solamente exige buen sentido, respeto de las reglas que impone el sano razonamiento, y la atenta lectura de los propios evangelios canónicos, en el contexto de la sencilla información que el autor suministra sobre la época y el medio ambiental en que se sitúan esos cuatro incoherentes relatos, una vez despojados de aditamentos eruditos o premisas dogmáticas destinados a deformar y adulterar la esencia de la predicación y la acción de un visionario conocido históricamente por el nombre de Jesús de Nazaret, cuya existencia real sigue siendo objeto de polémica, pero que por varias razones me inclino por una respuesta positiva si se concibe como un simple ser humano sin la menor connotación divina. Una lectura exenta de los aberrantes prejuicios de la fe pone de manifiesto una evidente contradicción irreductible entre el anuncio profetico atribuido a su propia persona y el sangriento e inesperado desenlace del que fue la víctima cruenta. Desde este trágico suceso, la fe fanática de unos-pocos de sus seguidores comenzó la tarea de transformar radicalmente a un artesano galilea, ofuscado por las promesas del Reino, en el Hijo de Dios, consustancial y coeterno con el Padre, cuyo sacrificio redimiría un pecado original a fin de aplacar la cólera de un Dios vengativo e implacable. Esta absurda leyenda generó muy pronto una enigmática dogmática trinitaria que implicaba una doctrina sacrilega y blasfematoria del estricto monoteísmo bíblico, creando un abismo insondable entre Cristianismo y Judaismo: el mito de Cristo.

Madrid, febrero del año 2000

1. La premisa mayor del Evangelio de Marcos, el primero cronológicamente de los cuatro canónicos, consiste en otorgar autenticidad a lo que no es sino una palmaria *ficción* legendaria según la cual Jesús habría previsto, asumido y anunciado *secretamente* a sus discípulos, antes de iniciar el período decisivo de su aventura personal, el martirio expiatorio y la resurrección al tercer día. En la historia de la exégesis neotestamentaria, dicha ficción recibió el nombre de *secreto mesiánico*, porque escenifica la revelación hecha por Jesús de que el Mesías —él mismo— debe sufrir y morir conforme a un plan de salvación universal establecido por Dios desde el inicio de los tiempos. Este *imaginario episodio* constituye la piedra fundacional de la *revelación cristiana*, razón por la que Hans Conzelmann, con su reconocida autoridad, pudo escribir sin hipérbole que «la teoría del secreto es la presuposición fundamental del género Evangelio».

El período galileico de la andadura de Jesús alcanza su *climax*, en los textos sinópticos, en la llamada *confesión de Pedro*, inmediato preludio del *secreto mesiánico* decretado por el Nazareno. De esta confesión puede deducirse que el carácter mesiánico de la empresa de Jesús había sido intuido por sus habituales seguidores más íntimos, pero la *recreación teológica* del evangelista —un supuesto *vaticinium ex eventu*— le lleva a poner en los labios del Maestro una instrucción terminante: su *mesianidad* debía quedar oculta a la mirada pública —es decir, secreta— hasta el momento inaugural del *Reino de Dios* en la tierra de Israel, como cumplimiento de las promesas divinas a su pueblo elegido. Es cierto que las fuentes escritas no son concluyentes en cuanto a la condición en que Jesús se tomaba a sí mismo como agente mesiánico: ¿profeta, intermediario, Mesías?... Pero todos los datos conocidos, interpretados en el contexto estrictamente judío en que pensaba y actuaba el Nazareno, permiten presumir con estimable seguridad que su fe mesiánica en el

gran suceso inminente de la instauración del Reino se ceñía fundamentalmente a la *concepción tradicional* de este concepto, que adquirió vigencia *popular* incontestable en los días de Jesús. Un examen objetivo del conjunto de los textos pertinentes, conducido con la visión propia de un historiador independiente, deja muy pocas dudas sobre esta conclusión. El Nazareno jamás definía la naturaleza del próximo *reino mesiánico*, porque sus auditorios sabían perfectamente de *qué* se trataba. Como en otras muchas cuestiones, hablaba con *obvias referencias*. Precisamente, la sustitución teológica que construyeron los evangelistas inicia el *mito de Cristo* y, a la vez, la tergiversación ominosa del *Jesús histórico*.

En la ficción del secreto mesiánico se supone diáfanamente que ni siquiera los discípulos habrían de *comprender adecuadamente*, hasta *después* de la Resurrección de Jesús, las inesperadas connotaciones de la radicalmente nueva noción de mesianidad. El elemento *axial* del *evangelio* se sitúa en las perícopas que van de Mc 8.27 a 8.31, en las cuales, pese a la calculada cautela del evangelista, lo que se anuncia con dramatismo es *meridianamente claro*: mucho sufrimiento, persecución, condena a muerte y resurrección tres días más tarde. El mensaje se inicia así: «El les preguntó: Y vosotros, ¿quién decís que soy yo? Respondiendo Pedro, le dijo: Tú eres el Mesías. Y (él) les encargó que a nadie dijeran esto de El. Comenzó a enseñarles cómo era necesario que el Hijo del hombre padeciese mucho, y que fuese rechazado por los ancianos y los príncipes de los sacerdotes y los escribas, y que fuese muerto y resucitara después de tres días. Claramente les hablaba de esto. Pedro, tomandólo aparte, se puso a reprenderlo. Pero El, volviéndose y mirando a sus discípulos, reprendió a Pedro y le dijo: Quítate allá, Satán, pues tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres» (vv. 29-33),

Lo que más debería asombrar al lector atento de los Evangelios que contemple este caudal de narraciones que

fluyen de una fe ingenua aún no remansada en las aguas estancadas de los laberintos de la erudición académica y la exégesis eclesiástica es la chocante presencia de *dos vertientes opuestas* en el relato de los hechos supuestamente acaecidos. De una parte, la *reiteración del anuncio* del drama de la pasión, muerte y resurrección (Mc 8.31-33, Mt 16.21-23, Lc 9.22-27, para el primer anuncio; Mc 9.31-32, Mt 17.22-23, Lc 9.44-45, para el segundo; y Mc 10.32-33, Mt 20.17-19, Lc 18.31-34, para el tercero). De otra parte, la *obstinada incredulidad* de los discípulos ante la noticia de que Jesús había resucitado, encabezada por María Magdalena y difundida *in crescendo*, pero inicialmente *rechazada* por los discípulos. En los pasajes de las narraciones canónicas aparece sin ambages esta incredulidad: en Me 16.11 («pero oyendo que vivía y que había sido visto por ella [María Magdalena], no lo creyeron»); en Le 24.10-11 («dijeron esto a los apóstoles, pero a ellos les parecieron desatinos tales relatos y no los creyeron»); y en Jn 20.9 («porque aún no se habían dado cuenta de la Escritura, según la cual era necesario que El resucitase de entre los muertos», 20.25 («si no veo en sus manos la señal de los clavos y meto mi dedo en el lugar de los clavos, y mi mano en su costado, no creeré»), repetido en 27-29. En Mt 26.56 se nos informa que tras el apresamiento del Nazareno, «todos los discípulos le abandonaron y huyeron», sin duda por entender que la cruel realidad había puesto el *punto final* a una loca aventura.

Hay ineludiblemente que preguntarse: ¿Cómo es posible que los discípulos hubieran olvidado el anuncio solemne que hacía aún escasos días les había hecho, y luego reiterado, el Maestro, vaticinándoles la *inaudita y trágica novedad, apenas imaginable para un judío, de un Mesías que iba a ser humillado, ajusticiado y ejecutado por sedición, y resucitado seguidamente*?:'... Si la *ficción* del secreto mesiánico hubiera sido un *vaticinio real*, antecedente a la tragedia, el *impacto psicológico* en el ánimo de sus discípulos íntimos —los que

estaban *en el secreto*— habría sido *imborrable* y de tal magnitud que tendrían que haber vivido probablemente el resto de sus días atenazados, y a la vez insobornablemente esperanzados, por el desenlace a la vez trágico y glorioso de una *resurrección* triunfal de un Mesías, extraño, indudablemente, pero enviado de Dios, que haría realidad el reino escatológico-mesiánico en la nueva Jerusalén. La prueba concluyente de que los discípulos *sólo* concebían y esperaban al Mesías de Israel por *antonomasia*, el Mesías *victorioso*, se encuentra en Lc 24.17-21, donde se relata que los dos discípulos que, tras el desastre, se encaminaban a Emaús, ante la súbita *aparición* del Nazareno, a quien no reconocieron —tal era su *sentimiento de sorpresa y frustración*—, escuchan del aparecido estas palabras, que inician el siguiente diálogo: «¿Qué discursos son estos que vais haciendo entre vosotros mientras camináis? Ellos se detuvieron entristecidos, y tomando la palabra uno de ellos por nombre Cleofás, le dijo: ¿Eres tú el único forastero en Jerusalén que no conoce los sucesos en ella ocurridos estos días? El les dijo: ¿Cuáles? Contestáronle: Lo de Jesús Nazareno, varón profeta, poderoso en obras y palabras ante Dios y ante todo el pueblo; cómo lo entregaron los príncipes de los sacerdotes y nuestros magistrados para que fuese condenado a muerte y crucificado. *Nosotros esperábamos que sería Él quien rescataría Israel...*» (Cursivas mías.) El compositor evangélico hace replicar a Jesús: «¡Oh, hombres sin inteligencia y tardos de corazón para creer todo lo que vaticinaron los profetas! ¿No era necesario que el Mesías padeciese esto y entrase en la gloria? Y comenzando por Moisés y por todos los profetas, les fue declarando cuanto a Él se refería en todas las Escrituras» (w. 25-26). El escollo insalvable que hace imposible conceder ni el menor crédito a la leyenda del secreto mesiánico es su reiteración narrativa y su inmediata proximidad a la eclosión de la sangrienta tragedia del Gólgota. En efecto, la tercera y última reiteración del martirio y subsiguiente resurrección

gloriosa del Nazareno tuvo lugar, según los textos evangélicos, solamente como preludio del inicio del ministerio de Jesús en Jerusalén (Mc 11.1-11), que hoy celebran los cristianos como triunfal entrada mesiánica en la ciudad santa entre vítores, palmas y ramos de olivos. Desde esa entrada triunfal hasta el apresamiento de Jesús —apenas cuatro días— se producen varios acontecimientos claves, entre ellos dos que, correctamente interpretados en su contexto judío, representan dos pronunciamientos típicos de la *mesianidad tradicional* vigente en aquellos días —el violento incidente de la purificación del Templo (11.15-19) y la cuestión sobre la *licitud* del pago del tributo censal al César (12.13-16)—. Pero en las vísperas mismas de la llegada a Jerusalén (cuando «iban de camino, subiendo hacia Jerusalén, y Jesús caminaba delante», 10.32), el maestro galileo volvió a profetizar solemnemente «lo que había de sucederle» (ibídem). ¿Cabe imaginar sensatamente que en poco más de una semana de temores y ansiedad *olvidaran* absolutamente todos sus discípulos (digamos, «los doce») el suplicio, muerte y resurrección de Jesús?... La falsedad del secreto anuncio no sólo queda probada por el texto concluyente de Lc 24.17-21, que acabo de mencionar, sino por los inequívocos testimonios que constan en Mc 16.11, Mt 26.56, yJn 20.9, 25, 27-29, que prueban hasta la saciedad que los discípulos *desconocían* la profecía del secreto mesiánico y que jamás habían oído al Maestro hablar de su crucifixión y ulterior subida triunfal a los cielos. Por cierto, Marcos (12.18-27) concibe la resurrección de los muertos al *modo paulino* (1 Cor 15.35-58); es decir, los resucitados de entre los muertos «serán como ángeles en los cielos» (Mc 12.25). Muy probablemente, Pablo tuvo en cuenta la aporía teológica que planteaba la resurrección de un muerto que, además de humano, era divino (Dios mismo, bajo la forma de Segunda Persona).

2. El *saltus* entre la esperanza mesiánica judía y la fe post-

pascual es de tal entidad que los redactores evangélicos del *misterio* cristiano, y luego sus epígonos durante veinte siglos, han intentado infructuosamente colmar la brecha entre el Nuevo Testamento y el Antiguo mediante la paciente e inverosímil tarea de ponerse a detectar en este último el *typos* del Mesías cristiano. Acabamos de ver cómo en Jn 20.9 se indica que los discípulos «no se habían dado cuenta de la Escritura, según la cual era necesario que El resucitase de entre los muertos». Y como en Lc 24.27, el Nazareno, «comenzando por Moisés *y por todos los profetas*, les fue declarando cuanto a El se refería *en todas las Escrituras*» (Cursivas mías). El *sorprendente* hecho de que en ninguno de ambos textos *nada* se diga —como sería obligado— del *secreto mesiánico* confiado a los discípulos, deja definitivamente malparado esta ingenua *invención* que Marcos consigna en su modélico Evangelio, y que debía cumplir *la inigualable función de acreditar el mito de Cristo con las propias y solemnes palabras de Jesús*, otorgándole a los misérrimos e inverosímiles testimonios de su Resurrección el sello divino de lo incuestionable. La Resurrección fundamenta la divinidad de Jesús, y éste garantiza la verdad de la Resurrección: clamorosa petición de principio. Inmersos en el clima *apocalíptico* que impregnaba las mentes en algunos cenáculos judíos —y que también pudo sensibilizar relativamente, aunque sin duda no esencialmente, el pensamiento de Jesús—, los evangelistas, influidos decisivamente por el *precedente paulino*, coquetearon —si se me permite la expresión— con algunos conceptos elaborados en la literatura apócrifa o pseudoepigráfica de la época, incluida la heterogénea producción midráshica de los sucesivos ínquilinos de Qumrán. Louis Rougier definió admirablemente el arbitrio hermenéutico que subyace en las prácticas exegéticas del judaismo, y que alcanzó las máximas cotas de la fantasía teológica en las sectas judías marginales y en el cristianismo —que no fue inicialmente más que una

secta—. «Esta mentalidad —escribe Rougier— considera que cada palabra, cada miembro de frase, cada versículo de la Escritura, siendo la palabra de Dios, tiene un sentido en sí, independientemente de su contexto; y que es lícito agrupar o fundir citas tomadas de los Salmos o de los diferentes libros del Antiguo Testamento de manera que pudiera formarse con ellas una citación completa cuyo sentido global es distinto del de cada una de sus partes componentes, estando comúnmente admitido, entre los esenios y los cristianos, que los antiguos profetas han anunciado de manera velada, críptica, todo lo que se ha realizado en el Nuevo Testamento, lo que abre la vía a la interpretación alegórica tal como se encuentra practicada en el *pesher* qumraniano, en Filón el Judío y en la exégesis tipológica de la primitiva Iglesia». Sobre estos presupuestos, ¿qué *fiabilidad* pueden pretender las llamadas «ciencias sagradas»?... Realmente, ninguna.

Por ejemplo, Pablo de Tarso, el arquitecto del mito de Cristo, anticipando el estribillo sinóptico, nos asegura que Jesús resucitó «según las Escrituras», pero no se arriesga a citar ni una sola. Pedro, sin embargo, dice, por la pluma de Lucas, que David ya habló de la resurrección de Cristo, «quien no sería abandonado en el Hades, ni vería su carne la corrupción» (Hechos 2.31). Sin duda, tanto Pablo como Lucas --su biógrafo y epígono—, conocían el Salmo 16, y en él se inspiraron al referirse a la supuesta profecía davídica de la resurrección de Cristo. Pero resulta que el famoso Salmo dice: «Pues no abandonarás mi alma al *sheol*, ni permitirás que tu fiel vea la fosa» (16.10). Esto piensa el redactor de sí mismo. ¿Tiene esta esperanza algo que ver con la *resurrección*?... Según comenta certeramente mi amigo Salvador R. Pecino, «nada de corrupción ni de profecía mesiánica. Simplemente, el poeta no quiere morirse, y expresa su deseo en dos metáforas paralelas: no ir al Sheol y no ver la fosa. Pablo sabía todo esto y decide que más vale callarse, aunque no puede evitar que Pedro haga el ridículo».

Desde que Samuel Reimarus, en la segunda mitad del siglo XVIII, situara al Nazareno en el estricto marco del mesianismo *judío*, y que Julius Wellhausen y Rudolf Bultmann definieran, en el curso de nuestro siglo, el estricto judaismo de Jesús, ningún biblista serio puede ya poner en cuestión el *judaismo* esencial de su personalidad religiosa. Una serie de eminentes historiadores —Joseph Klausner, Solomon Zeitler, Schalom Ben-Chorin, Samuel Brandon, David Flusser, Geza Vermes, Hyam Maccoby, etc.— han zanjado toda pretensión de discutir este asunto. ¿Cuáles son las características que permiten identificar la *religión de Jesús*?... En los evangelios canónicos se encuentran asociados y confundidos *dos mensajes* sensiblemente divergentes y contrapuestos: *la proclamación (kéryma) de la Iglesia sobre Cristo, y el anuncio (kérygma) de Jesús sobre la inminencia del reino mesiánico*. El primero constituye la *fe de la Iglesia*, el segundo expresaba *la fe personal de Jesús*.

Son cinco, a mi juicio, *los aspectos relevantes del mensaje* del Nazareno: la perspectiva mesiánica, el Reino de Dios como utopía religioso-política, la inminencia del Reino y la exigencia urgente de la reconversión personal, el radicalismo de la ética escatológica, y el cumplimiento de las promesas de Dios al pueblo de Israel.

3.1. *Perspectiva mesianista*

En los textos sinópticos se despliega la acción de Jesús como la de una personalidad mesianista desde el comienzo de su ministerio. Pero cabe preguntarse si Jesús tuvo desde muy pronto *conciencia* de su mesianidad, o si esta conciencia fue sólo el fruto tardío de una dilatada reflexión sobre su propia persona y vocación.

Todavía más, no hay que excluir a priori que se viese a sí mismo como sólo un *heraldo (keryx)* del reino que ya viene pero que se hará realidad en un *Mesías* que no es él.

En Mc 1.1-12, la primera perícopa textual y cronológica de

los Evangelios, se formula la epifanía de Jesús como Mesías (*Jesucristo*), Hijo de Dios, y se hace en *directa referencia* a Juan Bautista y su actividad escatológica vinculada al movimiento mesianista palestino de aquellos días. Ya en Marcos se manifiesta el empeño de reducir la función de Juan a la de mero Precursor, es decir, el anuncio de «uno más fuerte que yo, ante quien no soy digno de postrarme para desatar la correa de sus sandalias» (v. 7), La perplejidad y la incomodidad que reflejan los testimonios evangélicos sobre el bautismo de Jesús son patentes. Estos testimonios, y la tradición cristiana en general, han devaluado el *bautismo* practicado por Juan. Como anotó Maurice Goguel, el bautismo de Juan —que no era un *sacramentum* en el sentido propio de este término— revestía un triple carácter: rito lustral de purificación corporal; rito de agregación por el que se constituía una efectiva confraternidad de penitentes que esperan ansiosamente el reino mesiánico y se preparan para él; rito iniciático como el que, probablemente ya entonces, el judaismo aplicaba a los prosélitos. Aunque el rasgo culminante era el iniciático condicionado al arrepentimiento, el que interesa en este contexto es el referente a la asociación mesiánica. En Mt 3.1-12, se desea alejar cualquier duda sobre el rango y la función del Bautista *versus* Jesús: «yo, cierto, os bautizo en agua con vistas a la penitencia [...]; él os bautizará en el Espíritu Santo y en el fuego». Este era aproximadamente el bautismo paulino, del que nada supo el Nazareno.

A esta declaración ya programática sigue una breve y pueril discusión sobre quién debe bautizar a quién, que se zanja con el enigmático «conviene que cumplamos toda justicia». Uno se pregunta *cuál*. El tono dogmático de este theologema traiciona su ahistoricidad. Como tengo que abreviar mucho, señalaré escuetamente que en Mc 11.27-33 aparece diáfanamente la *coincidencia de vocación y de mensaje* entre Juan y Jesús, hasta el punto de que un notable biblista creyente, como lo es Günther Bornkamm, no vacila en escribir que «la decisión

concerniente a Juan y su bautismo de penitencia, es también la decisión concerniente a Jesús y su misión». Pero, además, también sabemos lo suficiente del paralelismo de su historia. En efecto, Herodes el Grande le asignaba un *status* no inferior al que luego asignarán sus discípulos a Jesús: «Este es Juan el Bautista, que ha resucitado de entre los muertos, y por esto obra en El el poder de hacer milagros» (Mc 6.14). Aunque luego el evangelista trivializa el relato del asesinato de Juan, conocemos por Flavio Josefo la verdadera naturaleza de la cofradía del Bautista, quien no sólo excitaba a los judíos a practicar la virtud, la justicia y la piedad, y a «unirse en el bautismo», sino que también los enardecía y exaltaba con su fogosa palabra: «Herodes —nos informa Josefo— temía que una tal facultad de persuadir *suscitase una revuelta*, pues la multitud parecía dispuesta a seguir en todo los consejos de este hombre. Prefirió, pues, apoderarse de él, antes de que se produjese algún disturbio relacionado con él, que tener que arrepentirse más tarde, si surgía algún *movimiento*, de haberse expuesto a peligros. A causa de estos recelos de Herodes, Juan fue enviado a Macheronte, la fortaleza de la cual hemos hablado anteriormente, y allí fue asesinado» (*Antigüedades Judías* XVIII, 5.2. Cursivas mías). ¿No les recuerda la aventura y el final trágico del galileo de Nazaret?... Ambos habían iniciado su carrera con idéntica prédica: «cumplido es el tiempo, y el Reino de Dios está cerca; arrepentios y creed en la Buena Nueva (*evangelion*) (Mc 1.15). Pero este mismo Marcos no se atreve a informar de la verdadera razón de este asesinato, y prefiere convertirlo en desenlace de una historieta sentimental.

La noticia que nos brinda Josefo dice mucho, pero también oculta mucho, en consonancía con los demonios que tentaban a su oprimido pueblo: es decir, el oráculo *mesiánico*. Ya había advertido Goguel que una simple *doctrina moral*, por mucho que enardezca a sus audiencias, no llega como tal a inquietar a un tirano. Pero si una doctrina así se inserta en el marco de un

mesianismo radical y escatológico, con su indisociable postulado de transformación política, social y económica, entonces se convierte en un gravísimo peligro para la hegemonía de quienes dominan y gobiernan. Tal sucedió también con el Nazareno frente a la oligarquía judía y a los romanos. Los exégetas apologistas resbalan deliberadamente sobre la palmaría *dimensión política del mesianismo*, tanto del Bautista como del Nazareno. La *teologización dogmática* de Juan es patente en Mt 3.7-10, con lo cual la disociación teológica de algo *indisociable* —la naturaleza político-religiosa del Reino, que puede entrañar violencia física de f acto, pero que no la incluye *conceptualmente*— lanzó a los biblistas creyentes por la extraviada senda de la *interpretación apolítica v conformista*, que tiene su más autorizada expresión en el capítulo 13.1 -7 de la *Epístola a los Romanos*. Incluso Bornkamm, por citar un buen ejemplo, se pliega a esta pauta antihistórica y declara dogmáticamente que «Juan también, como Jesús, es el profeta del Reino que llega. El nada tiene en común con los políticos revolucionarios y con quienes pretenden ser el Mesías». Alergia incurable a los *hechos* de la historia.

Este largo, aunque obligadamente esquemático, análisis del mesianista Juan nos pone de nuevo en pista para examinar la presunción de *mesianidad* detectable en Jesús. Como vimos, en Me 8.29 el galileo pregunta a sus discípulos: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo? Respondiendo Pedro, le dijo: Tú eres el Mesías». El Maestro *no lo desmiente*. Sólo responde para introducir el artificio teológico del secreto, en cuanto sigilosa *operación sustitutoria* evangélica de la mesianidad *triunfante* por la mesianidad *sufriente* —una noción inaudita y novísima, incomprensible para los discípulos—. En los relatos sinópticos parece traslucirse un proceso de cristalización más bien tardía de la *conciencia mesiánica* de Jesús, de la *mesianidad tradicional y popular*, pese al deliberado propósito de estos relatos de poner en boca del Nazareno una confesión explícita

en este sentido. La obsesión redaccional por acreditar una mesianidad *in humilitate*, eje del misterio cristiano, satura estos textos de incongruencias e inverosimilitudes. Pero *una regla heurística incuestionable* exige atribuir una alta probabilidad de autenticidad a dichos o hechos de Jesús que estén *en contradicción* con la decisión dogmática definida en el secreto mesiánico, o que coincidan con el concepto judío tradicional y popular del Mesías. Nadie asume artificialmente datos o testimonios que dañen a sus propios intereses, a no ser que exista una tradición oral o escrita que sea imposible *desconoce*r, en cuyo caso sólo resta el inseguro expediente de reinterpretarlo o remodelarlo *tergiversando* su sentido genuino. Precisamente por ello, estimo que la mejor prueba de que existió históricamente un hombre conocido después como Jesús de Nazaret o el Nazareno radica en las *insuperables* dificultades que los textos evangélicos afrontan para armonizar o concordar las tradiciones sobre este personaje con el *mito* de Cristo elaborado teológicamente ex post. Nadie se esforzaría por resolver aporías derivadas de *dos conceptos divergentes e inconciliables* del mismo referente existencial, si dichas aporías no surgieran ante testimonios históricamente insoslayables. La imposibilidad conceptual de saltar de modo plausible del *Jesús de la historia* al *Cristo de la fe* constituye una *evidencia interna* —por su virtualidad paradójica— de la altísima probabilidad de que haya existido un mesianista llamado Jesús que anunció la inminente instauración en Israel del Reino de Dios de la esperanza judía en el cumplimiento de las promesas. Ninguna otra prueba alcanza una fuerza de convicción comparable al espectáculo de los desesperados esfuerzos, a la postre totalmente *fallidos* para una mirada histórico-crítica, por *cohonestar* el Cristo mítico de la fe con la memoria oralmente transmitida, aunque de manera fragmentaria, de un hebreo que vivió, predicó y fue ejecutado por un delito de *laesa majestas* en el siglo I de nuestra era.

El deseo de apuntalar *históricamente* el nuevo mensaje

soteriológico —cuestión que aún no le preocupó a Pablo— obligó a los evangelistas a usar reiteradamente —casi siempre de modo intermitente y elusivo— tradiciones muy antiguas sobre actitudes y palabras del Nazareno. De este precioso material, que podríamos calificar de *furtivo*, puede inferirse con estimable seguridad que Jesús fue un agente *mesiánico* que asumió sustancialmente los rasgos básicos de la *tradición davídica popular* y de la escatología de origen profético, aderezadas en alguna ocasión con acentos apocalípticos. Su mensaje anunció la *inminente* llegada del reino mesiánico sobre la tierra de Israel *transformada* por una suerte de palingenesia, un reino en el que *lo religioso* y *lo político* aparecían fundidos —sólo disociables con una mentalidad occidental—, para entrar, en el cual el arrepentimiento y la reconversión espiritual (*teshuvah, metanoia*) resultaba inaplazable y era requisito indispensable para la *intervención sobrenatural* de Dios. El verdadero tour de forcé que significó remodelar este material y verterlo en las categorías del *misterio cristiano* exigió una *fe ciega* y se desarrolló *more rabbinico*, es decir, acudiendo a los *argumenta e scríptura* y a los *vaticinio ex eventu*, aislándolos de sus contextos e integrándolos en una interpretación *tipológica y alegórica* exuberante e inverosímil.

Bajo los esquemas teológicos de Marcos y de sus continuadores —quienes pudieron incorporar, sobre todo, los materiales de la fuente Q (*Quelle*)—, que operaron la *transmutación* del Mesías *esperado* en un Mesías *insospechado* que entregaba su vida en función expiatoria y redentora, asoma más o menos confusamente, pero *inequívocamente*, el Nazareno tal como lo habían percibido sus discípulos en vida, y lo habían intuido también —según nos indican algunos textos— los poderes satánicos y las audiencias palestinas que lo vieron y escucharon. Sobre el terreno bien roturado y abonado por la precoz interpretación de las comunidades cristiano-helenísticas paulinas o

prepaulinas, fue Marcos el primero que asumió los supuestos teológicos de la *cristología* que empezaba ya a ser la dominante en sus líneas esenciales, encuadrándola *históricamente* en una *narración de corte dogmático*: el Mesías había venido a «dar su vida como rescate (*lutron*) por muchos» (Mc 10.45), es decir, a expiar los pecados de los hombres; a preparar la instauración del Reino; y a difundir los carismas de la salvación. Quienes no se integren en la Iglesia y no comprendan el misterio de la Pascua quedan descartados para entrar en el Reino, que ahora, en el *interim*, iba a ser ya la Iglesia. El Evangelio de Marcos es incoativamente un texto *eclesiástico*, que sólo esperaba los desarrollos de los otros tres evangelios canónicos. Es un relato dogmático que, aunque transido de emoción escatológi-ca, mira ya hacia el *pasado*. Mientras el Nazareno tenía su vista clavada en el *futuro* inminente de la venida del Reino, las iglesias cristianas a las que pertenecen los redactores sinópticos dirigen su atención preferente hacia el *suceso salvífico* que ya tuvo lugar, la *muerte sacrificial* de Jesús; es decir, hacia algo *pretérito* y que es definitivo e irrepetible. Se habían invertido las perspectivas, quedando abierto el camino hacia la *nova religio*.

La figura tradicional del *Mesías de Israel* es a la que sin duda se refería Caifas cuando preguntó a Jesús: «¿Eres tú el Mesías, el hijo del Bendito? Jesús le dijo: Yo soy» (Mc 14.62). Respuesta inequívoca, como la de Pedro en Mc 8.29, pero seguida ahora también de una cláusula *teológica* formulada *ex post* por el evangelista para definir, con una extraña intención *titulística*, la *cristología* eclesiástica. Es decir, algo desconocido para el Nazareno, que habría quedado estupefacto ante la *inversión dogmática* de la idea mesiánica, inversión que establecía una radical *antítesis* entre los *pensamientos de los hombres* (la mesianidad prometida y esperada por el pueblo de Israel) y los *pensamientos* de Dios (la mesianidad misteriosa de la Iglesia, Mc 8.33). Puede afirmarse, sin el menor género de dudas, que si alguien de sus auditorios

hubiera preguntado espontáneamente a Jesús: ¿Maestro, eres un ser divino, capaz, por consiguiente, de resucitar después de muerto, para retornar al Cielo?, el Nazareno habría rechazado con espanto e indignación esta presunción sacrilega y blasfema para todo judío fiel al monoteísmo estricto de su religión, que ni siquiera permitía pronunciar el nombre de Dios por labios de hombre. El judaismo de Jesús incluía un concepto de Dios como Padre a la vez íntimo y trascendente, infinitamente amoroso e inalcanzablemente lejano.

El concepto de Mesías, en aquellos días, no implicaba como nota definitoria la violencia armada, aunque tampoco la excluía. Sólo podía concebirse, eso sí, como el de un líder victorioso que inauguraría personalmente el Reino de Dios en la tierra de Israel. Un pretendiente fracasado era relegado a la condición de *goes* —taumaturgo o charlatán con pretensiones mesiánicas—. Jesús promovió la urgencia del *Reino* mediante el arrepentimiento y la conversión espiritual, *esperando* que esta actitud de radical entrega personal de los judíos a su causa fuese *determinante* de la acción milagrosa de Dios para la inmediata instauración del reino escatológico-mesiánico. Por ello, intentó poner en marcha *un movimiento ideológico revolucionario* que debería transformar la sociedad judía mediante una ética escatológica de radicales efectos sociales y políticos. Jesús no fue un guerrillero, ni un terrorista zelota, aunque parece evidente que *compartió* aspectos decisivos del *zelotismo teológico-político* en su reivindicación de la *soberanía absoluta* de Yahvé en todos los planos de la vida individual y colectiva.

No obstante, aparecen *intermitentemente* en los relatos evangélicos hechos o indicios inquietantes que apuntan a una *violencia física* explícita o soterrada, con gran alarma de los *obsesos* por depurar el pensamiento y la conducta de Jesús de la menor mácula de uso de la fuerza —en primer lugar, de todos los escritores neotestamentarios encargados de construir el *mito del Cristo universal y pacifista*, y, seguidamente, de los

creyentes de ayer y de hoy—. Samuel Brandon ha investigado sagazmente el conjunto de tales hechos e indicios, provocando gran enfado en los biblistas *comme il faut.* A vuela pluma, señalemos algunos. La llamada «purificación» del Templo (Mc 11.15-18 y par.) indica un talante y unos hechos de innegable violencia física. Joel Carmichael, Hugh Schonfield y Hyam Maccoby, entre otros, nos han ofrecido sabrosos comentarios que muestran que estas vías de fuerza dirigidas por el Nazareno nada tienen que ver con la tópica interpretación pacifista de «poner la otra mejilla». Además, sus connotaciones políticas son palpables. La alusión a una insurrección política en Jerusalén por los días en los que se apresa y procesa a Jesús provoca sospechas que no es posible ni eliminar ni tampoco sustanciar, sospechas que se asocian a la noticia de que un tal Barrabás estuvo implicado (Mc 15.7 y par.). El temor a una revuelta del pueblo si se apresa a Jesús (Mc 14.2). El conato de violencia en Getsemaní (Mc 14.47 y par.). La pública y reiterada acusación de mesianismo (Mc 15.26, 32). La crucifixión entre dos bandidos (¿insurrectos, sicarios, zelotas?). La denuncia de que Jesús incitaba a la rebelión popular y condenaba el pago del tributo al Emperador (Lc 23.2, 14). La instrucción del Maestro de que cada discípulo se «compre una espada» (Lc 22.36). La pregunta a él sobre si debían usar ya las armas: «Señor, ¿herimos con la espada?», pasando inicialmente a vías de hecho (golpeando) (Lc 22.49-50), según nos informa también Mt 26.51: «Uno de los que estaban con Jesús extendió la mano, y sacando la espada, hirió a un siervo del Pontífice, cortándole una oreja». Excelente ocasión para que el Jesús *irénico* pueda ser presentado como escandalizado ante la presencia de armas en acción: «Vuelve tu espada a su lugar, pues quien toma la espada, a espada morirá. ¿O crees que no puedo rogar a mi Padre, quien pondría a mi disposición al punto más de doce legiones de ángeles?» (vv. 52-53). Este último versículo trasluce claramente que la violencia no está excluida, en

cuanto principio, de los designios de Dios, lo cual corrobora el Nazareno con esta cualifícación tan restrictiva como gratuita: «¿Cómo van a cumplirse las Escrituras, que dicen que ha de suceder así?» (v. 55). Las circunstancias del apresamiento de Jesús por una cohorte romana (cuatrocientos hombres al menos) al mando de un tribuno (Jn 18.3, 12). Habría que añadir que el Nazareno tuvo entre los Doce a hombres asociados de algún modo a la idea de violencia: Simón el *Zelota* (Lc 6.15 y Hechos 1.13); Judas *Iscariote* (Mc 3.19 y Mt 10.4), que biblistas muy serios y creyentes consideran un zelota, al estimar que *ho Iskariótes* es una corrupción morfológica de *ho sikarios*, epíteto con el que se identificaba a los zelotas, que hacían uso de la *sicca* (espada corta) en sus actos terroristas; Santiago y Juan, los hijos del Zebedeo, apodados *Boanerges*, epíteto que sugiere una reputación de hombres de talante propicio a recurrir a acciones violentas; Pedro recibe en Mt 16.17 el epíteto *Bar Jona*, que se traduce por *forajido, proscrito, extremista*, y que Martín Hengel señala que fue originalmente una designación de los zelotas (aunque cree que en Mateo sólo indica «hijo de Juan»).

El historiador independiente se encuentra hoy con numerosos *indicios* que remiten a una historia truncada y adulterada en la que sobrenadan algunos elementos que apuntan a hechos *comprometedores* pero que apenas podemos reconstruir. Brandon observó que en los dos depósitos más antiguos de la tradición sinóptica —el relato de Marcos y el repertorio de dichos y hechos de Jesús que figura en la *Quelle* (fuente)— no aparece *ninguna condena de la violencia*, que sólo encontramos en los textos, más tardíos, de Mt 26.52 y Lc 22.51, cuando la inversión ideológica del mensaje de Jesús no suscitaba ya problemas y la *apología ad Chrístianos romanos* (Brandon) estaba bien consolidada. Sin embargo, incluso en ambos versículos el rechazo de la violencia física equivale ya, en el contexto de la *pax romana*, a un intento explícito de suprimir la desazonante impresión de conflicto frontal con el

orden establecido y *de ruido de espadas* que aún se escuchan en algunos pasajes evangélicos, pese a su manifiesto arreglo. Pero incluso en Mt 26.54 la condena aparentemente rotunda del v. 52 («porque todos los que empuñan la espada, por la espada perecerán») queda ostensiblemente relativiza-da por el *móvil* ya indicado: «¿cómo se cumplirán las Escrituras, que dicen que ha de suceder así?». La violencia *frustraría* el plan divino. No es la condena incondicionada o *absoluta* de la fuerza (que las legiones angélicas podrían emplear, de acuerdo con su cometido, al modo esenio), sino más bien la afirmación de la exigencia de que *se cumplan* previsiones proféticas (que no conocemos), aducidas para legitimar *ex eventu* un desastre inesperado. En Lc 22.51 ni siquiera hay condena alguna de la violencia, sino una prudente decisión. Jesús cura prontamente la oreja del siervo agredido, limitándose a interrumpir el conato de lucha, diciendo solamente; «Dejadles, basta ya». La relación de fuerzas, y las circunstancias, hacían el momento totalmente inoportuno para «herir con la espada» (v. 49). De lo que leemos en Jn 18.11 se desprende la misma impresión, no de una violencia condenada, sino de una *lucha imposible*. El Nazareno quiso al menos salvar a los suyos: «si, pues, me buscáis a mí, dejad ir a éstos» (v. 8). El protagonista era él: «el cáliz que me dio mi Padre, ¿no he de beberlo?» (v. 11). Pero el hecho de que para prender a Jesús se hubiera enviado nada menos que *una cohorte* romana al mando de un tribuno (*chiliarchos*), más algunos alguaciles de los sumos sacerdotes y fariseos (Jn 18.3,12), prueba que se presumía la resistencia de *una banda armada*. De lo contrario, habría que suponer que los romanos, tan avezados en el gobierno y en el arte de la represión, eran superlativamente inexpertos. Para detener a un simple hombre desarmado no se envía la tropa.

Mc 15.26, y paralelos, resultan, en cuanto al hecho indudablemente *histórico*, concluyentes para establecer la *mesianidad* de Jesús en los términos de *su significado tradicional judío*: «el título de su causa estaba escrito: el rey

de los judíos». Lo cual configuraba un delito de sedición, castigado por Roma con muerte en la cruz. La *conciencia mesiánica* del Nazareno debió de madurar lentamente, pero los escritores neotestamentarios, llevados de su creciente celo teológico, fueron *desnaturalizando* ese proceso y *adelantando* el momento de la exaltación sobrenatural de Jesús. En Hechos 2.36 y 5.31, la *cristología* postpascual se explica por la resurrección y la ascensión a la diestra de Dios. Marcos la retrotrae al bautismo. *Mateo* y *Lucas* la hacen remontar a la concepción milagrosa en el seno de una virgen. *Juan* la sitúa en el origen mismo de la creación. Pablo y sus epígonos, aunque fuera de todo contexto histórico, afirman la encarnación de un Mesías que es por naturaleza igual a Dios (Fil 2.5-6) y preexistente desde la eternidad (Rom 8.3; Gal 4.4; 1 Cor 8.6; Col 1.13 ss.), pese a lo que se declara en Rom 1.3-4. En este *itinerario* cristológico, la *nova religio* saltó desde la idea de un hombre (mortal) que se creyó Mesías, a la de un ser divino enviado como Mesías en figura humana para rescatar a la humanidad pagando con su sacrificio expiatorio la deuda contraída por la culpa hereditaria de una ofensa hecha a Dios a causa de la desobediencia de la primera pareja en el Paraíso. El delirio de la imaginación teológica alcanzaba un *cénit*.

3.2. Reino de Dios, utopía político-religiosa

La indisociable naturaleza espiritual y material, religiosa y política, del reino mesiánico anunciado por el Nazareno ha sido sistemáticamente desalojada por la exégesis eclesiástica del Nuevo Testamento. Cuando esta idea asoma en los textos, estamos indudablemente en presencia de testimonios de fuerte presunción de *historicidad*, pese a todas las técnicas de la escuela de la historia de las formas y géneros literarios, y las de los exponentes del *Jesús Seminar* tan en boga en América. Esta concepción del Reino todavía refleja —frente a la

penetración del *dualismo* helenizante en el judaismo intertestamentario— la antropología eminentemente *unitaria* del Antiguo Testamento, en el que no cabían antinomias entre lo de arriba y lo de abajo, entre lo celeste y lo terreno, entre lo espiritual y lo material. El Reino escatológico-mesiánico sería un compendio de hartura material y superación de las desigualdades económicas y sociales, y de hartura espiritual en la contemplación del imperio de Dios y en la fruición de una paz cimentada en la armonía entre los sentidos y la mente. Sería el Reino de la solidaridad *entre* los hombres y *dentro* del hombre. Pero al mismo tiempo, este orden *utópico* era el Reino de la liberación de Israel del yugo pagano y la cesación definitiva de la condición de *pariah* del pueblo elegido. Así se entendía por este pueblo la noción de *mesianidad.* «Para un maestro religioso como Jesús —escribe Geza Vermes—, que se dirige, no a una minoría esotérica, sino a Israel en general, apelar a un concepto tal como «el Mesías», habría sido plenamente significativo y digno de atención solamente si su noción de él correspondía, en sustancia al menos, a la de sus oyentes: en otro caso, su uso de una terminología mesiánica habría simplemente obstaculizado una concurrencia de las mentes». En realidad, como señala Vermes, del examen de la plegaria judía y de la interpretación de la Biblia por el propio Jesús parece que «el único género de Mesianismo que los auditorios de Jesús habrían entendido, y el único género que podría haber poseído aplicabilidad en el mundo y contexto de los Evangelios, es el del Rey Mesías Davídico»,

La investigación de M. Pérez Fernández sobre las tradiciones mesiánicas en el *targum* palestinense (traducciones litúrgicas sinagogales de textos bíblicos hebreos a la lengua aramea), datables mayormente en los propios días del Nazareno, muestran que «el Mesías tiene un rasgo primero y decisivo: que es rey, y rey de la casa de Judá, y es libertador del pueblo, congregador de todos los cautivos de Israel y de todos los judíos de la Diáspora [...], vengador de Israel, juez

mortal de sus enemigos...». Se trata de los «rasgos del más típico Mesías nacional». Hay que recordar aquí que los evangelistas se empeñan (ficticiamente) en establecer la *genealogía davídica* del Nazareno a fin de proclamar el *significado tradicional y popular* de su mensaje, pues él venía a realizar las expectativas mesiánicas.

¿Cuáles eran estas *expectativas*?... A las que acabo de indicar relativas a la realeza davídica, deben añadirse las que los Sinópticos expresan inequívocamente, y que no quedan desvirtuadas por la espiritualización con que intentan *teológicamente* neutralizar mediante cualifícaciones exigidas por el *mito* paulino de Cristo. En Mc 10.28-31, las preocupaciones de los discípulos son evidentes: discuten sobre las recompensas en el futuro reino. «Pedro entonces comenzó a decirle: pues nosotros hemos dejado todas las cosas y te hemos seguido. Respondió Jesús: en verdad os digo que no hay nadie que, habiendo dejado casa, o hermanos, o hermanas, o madre, o padre, o hijos, o campos (*agrous*), por amor a mí y del Evangelio, no reciba el céntuplo ahora en este tiempo (*en tó kairó*) en casas, hermanos, hermanas, madre e hijos y campos, con persecuciones, y la vida eterna en el siglo venidero, y muchos serán los últimos, y los últimos, los primeros». En Lc 18.28-30 se repite la misma idea, y en Mt 19.27-30 se le agrega que «cuando el Hijo del hombre se siente sobre el trono de su gloria, os sentaréis también vosotros sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel». Como es patente, las expectativas genuinas se filtran ya aquí a través de las especulaciones apocalípticas en las que estaban inmersos los evangelistas al servicio del misterio cristiano. La Iglesia había optado por leer *alegóricamente* declaraciones del Nazareno que desvelan con certeza el mundo ideológico en que se inserta la aventura mesiánica de Jesús y sus seguidores.

3.3. Inminencia del Reino y reconversión espiritual

El carácter de inminencia de la futura instauración del Reino escatológico-mesiánico, y la urgencia de la reconversión de quienes aspiraban a entrar en sus recompensas constituyen elementos genuinos del mensaje de Jesús. La *tergiversación eclesiástica* del mensaje desnaturaliza radicalmente las categorías judías de pensamiento que regían la mente del Nazareno.

Como dijera Alfred Loisy, «se esperaba el Reino, pero vino la Iglesia». La alquimia doctrinal del Nuevo Testamento, y la paciente labor de sus exégetas, han logrado imponer la noción *antihistórica* de lo que C. H. Dodd ha designado *escatología realizada*, y W. G. Kümmel, algo más prudente, *escatología inaugurada*. Ambos son así protagonistas de una espectacular treta de esgrima contra el florete del Johannes Weiss y Albert Schweitzer, quienes pusieron en un brete la imagen *institucionalizada* de Jesús. Según Dodd, el Reino de Dios *ya comenzó* con el ministerio del Nazareno en las tierras de Israel. Según Kümmel, el Reino *ya se inauguró* con el paso de Jesús sobre este mundo. Así, las tesis de ambos coinciden en la afirmación de que la *era de la Iglesia* es ya en sí misma *el Reino* de la teofanía en los corazones, lugar recóndito donde ya se ha producido el tránsito del *viejo eón* de la Antigua Alianza al *nuevo eón* de la Nueva Alianza. La consumación final de este tránsito tendrá lugar en la *parousía* y en el *juicio definitivo* al término de los tiempos —anunciados también como *inminentes* pero que nunca llegan—, y mientras tanto las *almas* anticipan su destino final en el instante de la muerte del cuerpo, con lo cual hacen *superflua* la espera y *redundante* la escatología eclesiástica.

Pero Jesús fue el heraldo (*keryx*) del mensaje (*kérygma*) de la *inminencia del reino mesiánico* por la mano de Dios, cuya irrupción en la tierra de Israel sería *visible, súbita y triunfal sólo en cuestión de días*. Por ello, *ni fundó Iglesia alguna, ni instituyó sacramento alguno*. La fuerza de los numerosos

textos auténticos que han sobrevivido pese a la manipulación eclesiástica son incontrovertibles en este sentido. Veamos algunos.

En Mc 1.15, Jesús proclama que «cumplido es el tiempo, y el Reino de Dios está cercano [llega, de *engiken*]; arrepentios y creed en la buena nueva». En Mc 9.1, declara el Nazareno: «en verdad os digo que hay algunos de los aquí presentes que no gustarán la muerte hasta que vean venir en poder el Reino de Dios». No se trata del Reino de ninguna Iglesia, ni de un reino en los corazones, sino del Reino *esperado*, constituido *en poder*. En Mt 4.17 se repite la inminencia del gran suceso. En Mc 11.9-10, la inminencia clamorosa queda certificada en el grito «¡hosanna!, ¡bendito el Reino que viene de David, nuestro padre!». Refiriéndose al benévolo consejo de algunos fariseos de ser más circunspectos, Jesús exclama que si sus seguidores «callasen, gritarían las piedras» (Lc 19.39-40). En Mc 13.30-31 se reitera: «En verdad os digo que no pasará esta generación antes de que todas estas cosas sucedan. El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán». Y los tres Sinópticos hacen coro para citar el anuncio del *banquete mesiánico*: «en verdad os digo —sigue enfatizando Jesús— que ya no beberá del fruto de la vid hasta aquel día en que lo beba en el Reino de Dios» (Mc 14.25, Mt 26.29, Le 22.18). Como indica Lucas, este beber se refiere a la *comensalídad escatológica* con los suyos: «y yo dispongo del Reino en favor vuestro, como mi Padre ha dispuesto de él en favor mío, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino, y os sentéis sobre tronos como jueces de las doce tribus de Israel» (Lc 22.29-30). Sus palabras *pasaron sin cumplimiento*, pero la inesperada Iglesia universal, ajena a Israel, se ha convertido desde entonces en una omnipotente institución al servicio del orden establecido y garantía moral del mismo,

La ansiedad ante la inminencia mesiánica, dado el hecho incontestable de su demora, genera desde bastante temprano cautelas dirigidas a moderar la tensión y, a la vez, a alimentar

la vigilancia: «En cuanto a ese día o a esa hora, nadie la conoce, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre. Estad alerta, velad, porque no sabéis cuándo será el tiempo..., etc.» (Mc 13,32-37). Esta admonición, puesta artificialmente en labios del Nazareno, corresponde a la expectativa de la *parousía* post-pascual, cuando ya la trágica tribulación personal de Jesús había dejado todo como antes de su muerte. Pero el texto ofrece alto valor para *invalidar* todos los intentos apologéticos de situar el comienzo efectivo del Reino *en un tiempo indefinido en los corazones, que no es visible, ni puede fecharse.* Nadie conoce el «día» y la «hora» (v. 32), a no ser que Dodd o Kümmel hayan tenido el privilegio de conocerlos. Lo auténtico y cierto es que el Nazareno abrigaba *la absoluta convicción* de que el Reino estaba *al llegar, a la mano*, y que sería un impresionante acontecimiento *visible y datable, tangible y público.* Por ello hay que *estar alerta*, «no sea que, viniendo de repente, os encuentre dormidos» (v. 36). No es posible decirlo más claro: estad despiertos, no vaya a ser que «de repente venga sobre vosotros aquel día...» (Le 21.34). Pero no hubo caso, porque jamás llegó.

3.4. Radicalismo y ética escatológica

La novedad del mensaje de Jesús no consiste en postular nuevas normas o adicionales preceptos. En una investigación reciente, Hyam Maccoby ha despejado toda duda sobre su *riguroso* respeto a la Ley (*Torah*). En Mc 12.28-34, el Nazareno, en amigable diálogo con un escriba, formula los dos mandamientos básicos del *judaismo*: amar a Dios sobre todas las cosas, y amar al prójimo como a uno mismo. *Ninguna novedad.* En la aplicación *práctica* de los preceptos, «Jesús fue un observante de la Ley y un judío leal. Su religión fue el Judaismo, y su fe se basaba en la Biblia judía. No se le ocurrió pensarse a sí mismo como una figura divina. Tal creencia

habría sido, para él, una transgresión directa del primero de los Diez Mandamientos. El hecho de que Jesús no abogase por ninguna desviación de la religión judía está probado por la práctica de los seguidores que formaban la "Iglesia de Jerusalén" bajo el liderazgo de Santiago, Pedro y Juan. Éstos fueron todos adherentes piadosos al Judaismo, que observaban la circuncisión, el sábado, las leyes alimentarias, los festivales y ayunos, el culto sacrificial del Templo, y las otras observancias del judaismo farisaico. Es evidente que nada de lo que Jesús les decía les hizo pensar que estas observancias fueran a quedar interrumpidas» (Hyam Maccoby, *Judaism in the first century*, Londres, 1989, p. 35). Estas vivencias de inminencia escatológico-mesiánica y de reconversión ética urgente que se manifiestan en el ánimo del Nazareno no parecen discutibles, a la vista del conjunto testimonial de los Evangelios. Sin embargo, un historiador y biblista de tanto prestigio como Geza Vermes ha despotenciado el valor y el significado de ese conjunto testimonial y ha interpretado en términos estrictamente *eticistas* e *intimistas* la esperanza escatológica de Jesús. Vermes lo presenta como un judío muy próximo al pietismo hasídico y totalmente entregado a la idea del arrepentimiento urgente (*teshuvah*) y de la fe y confianza ciega en Dios (*emunah*) como condiciones de la inmediata instauración del Reino de Dios. Según él, la inminencia escatológica en el mensaje de Jesús no apunta a una instauración como suceso súbito en un momento —aún desconocido— del tiempo, públicamente visible y constatable, sino como una maduración invisible que se opera en los corazones, despojada de las connotaciones mesiánicas de la religiosidad popular en aquellos días. «La cuestión, en la escatología del Nuevo Testamento —afirma—, consiste en el movimiento real mismo de darse la vuelta, de entrar en el Reino. Es en la entrega del yo a la voluntad de Dios como su soberanía es realizada en la tierra» (G. Vermes, *Jesús and the world of Judaism*, Londres, 1983, p. 39); pero una realización

cuya sede es la intimidad del sujeto en su vida cotidiana. Así, «el Reino, aunque aún no enteramente presente, no se concibe como una realidad futura. Su pronto establecimiento ha de realizarse ya por el familiar *teshuvah*». La acción del Reino se delata ya en las curaciones y exorcismos —«divinamente sostenidos»— de Jesús (*The religión of Jesús the Jew*, Londres, 1993, pp. 139-140). El Nazareno queda así desposeído de todo dramatismo.

Esta tendencia, muy extendida, al *reduccionísmo eticista*, con categorías modernas por lo general, ha alcanzado un punto extremo —que Vermes, sin duda, no podría admitir— en el trabajo de un grupo de biblistas anglosajones asociados bajo la rúbrica *The Jesús Seminar*, a quienes merece la pena dedicar una fugaz referencia. El libro de R. W. Funk y R. W. Hoover, *Five Gospels, One Jesús! What did Jesús really say?* (Sonoma, 1992), precedido por el de J. D. Crossan, *The historical Jesus. The life of a Mediterranean Jewish peasant* (New York, 1991), y seguido por el de B. L. Mack, *The lost Gospel: the book of Q and Christian origins* (San Francisco, 1993), ofrecen el núcleo teórico sustancial de esta novísima interpretación de Jesús, si bien sus autores y sus epígonos no se pliegan a un modelo coincidente en todos sus detalles, sino abierto a importantes matizaciones. Pero todos estos retratos del Nazareno emergen de un mismo fondo común de enfoque y metodología, centrados en la reconstrucción estratificada y completa de la famosa fuente Q (*Quelle*), a partir de los Evangelios Sinópticos, asociados al *Evangelio de Tomás*, texto gnóstico, recuperado en su integridad en copio gracias al descubrimiento de una gran biblioteca de textos antiguos en Nag Hamadi, en el año 1945. Las investigaciones del *Jesús Seminar*, en su empresa de rigurosa expurgación de todo testimonio carente de autenticidad, sólo acepta un 18% aproximadamente de los *dichos* atribuidos a Jesús en bs Evangelios; a este exigente escrutinio hay que añadir la cruel poda a que ha sometido los textos de carácter *narrativo* de esos escritos. El resultado

global de esta extrema crítica de fuentes comporta la *eliminación* inapelable en la aventura del maestro de Nazaret de todo lo que se refiere al marco mesiánico-escatológico y apocalíptico en el que los mencionados relatos insertan el ministerio y el magisterio de su héroe: las noticias sobre su origen sobrenatural y humano, sobre sus curaciones, exorcismos y milagros, sobre su persecución y su pasión, sobre su resurrección, ascensión y prometido retorno en gloria, pasan al depósito de fantasías y falsedades de la historia heredada. Esta liquidación al por mayor de la mercancía neotestamentaria no sólo es legítima, sino que es también necesaria su difusión pública para contribuir a superar la ignorancia de la masa de creyentes, inmersa en la fe en las supercherías de una tradición religiosa ancestral inasumible en lo que se refiere a su veracidad. Lo *grave* e inaceptable es la voluntad de los promotores del *Jesús Seminar* de exonerar al Nazareno de los *ingredientes míticos* con los cuales él mismo forjaba su propia visión de los tiempos del alumbramiento de la instauración mesiánico-escatológica que anunció y promovió con toda la fuerza de su personalidad carismática. Depurar la mente del visionario galileo de esos ingredientes míticos es una operación historiográficamente arbitraria y teológicamente engañosa. La *desmitologización* operada en su día por R. Bultmann *afectaba a la propia figura de Jesús*, no sólo, en numerosos contenidos de la representación mitológica del mundo en la Palestina del siglo I, a las primeras comunidades cristianas. Su mentalidad y sus representaciones religiosas eran intensamente míticas e insertas en el contexto de la esperanza de Israel, inseparables, en todo el período intertestamentario, del contexto mesiánico-escatológico, aunque aún no adulteradas por la reinterpretación paulina del suplicio de Cristo. Buitmann exoneró a Jesús de la imaginería cristiano-helenística de Pablo y de la Iglesia subsiguiente, pero no del lastre mitológico del paradigmático judío Jesús de Nazaret en el tiempo de las tribulaciones mesiánicas. La

alternativa hermenéutica buitmanniana —la interpretación del *keryma* de Jesús con categorías existencialistas y luteranas— nada tiene que ver, como veremos enseguida, con la propuesta de los miembros del *Jesús Seminar*.

John Dominique Crossan puede tomarse como ejemplo brillante y representativo de esta escuela exegética. El nivel más antiguo de la *Quelle*, estudiado a partir sobre todo de la fecunda investigación de J. S. Kioppenborg, *The formation of Q* (Philadelphia, 1987), constituye la estructura ideológica fundamental para desvelar la idiosincrasia de Jesús como persona y la esencia de su mensaje, que Crossan define como «un Cinismo Judío», identificable por «un aspecto exterior y una vestimenta, un modo de comer, de vivir y de relacionarse que anunciaban su desprecio de los honores y las vergüenzas, del patronaje y el clientelismo» (ob. cit., p. 421). Era la protesta cínica contra el sistema social vigente apoyado en normas convencionales protectoras de los intereses dominantes. «El Jesús histórico fue un *cínico judío aldeano* [...]. No fue un corredor de comercio (*broker*) ni un intermediario, sino, algo paradójicamente, el anunciador de que ninguno de ambos debe existir entre humanidad y divinidad o entre la humanidad y sí misma. Milagro y parábola, curación y comida, eran calculadas para forzar a los individuos al contacto espiritual y físico con Dios sin mediaciones, y al contacto espiritual y físico inmediato de unos con otros, Anunció, en otras palabras, el Reino de Dios, sin mediación y sin corretaje (*brokerless*)» (pp. 421-422). Esta elíptica semblanza se repite con idénticas palabras por Crossan en su libro de 1994, *Jesús. A revolutionary biography*, p. 198). B. L. Mack reitera este sello de escuela al escribir que «los agudos dichos de Jesús en Q muestran que sus seguidores lo veían como un sabio de corte cínico» (ob. cit., trad. castellana, Barcelona, 1994, p. 125); y explica que, como buen cínico, estaba más interesado «en la cuestión de la virtud (*areté*), o en cómo debía vivir un individuo, dado el fracaso de los sistemas

sociales y políticos para proporcionar lo que ellos llamaban una forma de vida natural» (p. 128). La lectura crítica de los Evangelios, descargados de la teología eclesiástica, muestra que «Jesús, tal como lo recuerda el pueblo de Jesús, se parecía más a un maestro cínico que a un Cristo-salvador o a un Mesías con un programa para reformar la sociedad y la religión judías del Segundo Templo» (p. 253). El Jesús del *Seminar* es el producto de un rabioso secularismo postmodernista que apenas resiste la pátina teológica que exige, aunque sea mínimamente, el género al que el Nazareno irrevocablemente perteneció. Un Jesús exento de mitos.

La seriedad y reverencia con las que Vermes se acerca a la personalidad de Jesús impiden asociarlo, ni remotamente, al desenfado interpretativo que manifiesta el Jesús Seminar ante el visionario galileo. Sin embargo, uno y otro comparten un elemento decisivo de sus respectivos retratos: el Nazareno nada tuvo que ver con la preocupación escatológica-mesiánica en que lo sumergen los Evangelios Sinópticos. Para Vermes, aunque no lo diga, admitir veleidades de orden mesianista, adulteraría el retrato del judío íntegro y cabal que eligió para Jesús. Subrayó así con energía, «la ausencia total de interés de Jesús en las realidades políticas y económicas de su tiempo. No fue un reformador social ni un revolucionario nacionalista, pese a recientes pretensiones de b contrario» (*Jesús and the world of]udaism*, ob. cit., p. 50). No es un fabulador apocalíptico, pues «del mismo modo que..., practicando y con ello sancionando los poderes del exorcismo y la curación, tendió a localizar en este mundo la lucha del bien contra el mal, en lugar de situarla en la arena mítica extramundana, así también transforma en realidad los ingredientes "irreales" de la imaginería heredada del Reino» (p. 36). Para él hubiera sido incomprensible «un credo centrado en la muerte y la resurrección del Mesías» (p. 54), a la manera de Pablo de Tarso. Ahora bien, cuando se hace una valoración global de los documentos más significativos sobre la figura de Jesús y la

circunstancia histórica que le tocó vivir, una conclusión parece clara y convincente*: el núcleo escatológico-mesiánico del anuncio del Nazareno es histórico, forma parte del legado mítico que él mismo heredó y asumió; por el contrario, el mito paulino de Cristo es, referido a Jesús, una ficción teológica que abrió el camino para una «nova religio», el cristianismo*. Una lectura de los Evangelios en el contexto de una información solvente del judaismo demuestra la exactitud de esta conclusión de Maccoby.

Pero lo que resultaba una *novedad* era el *radicalismo de la ética escatológica que Jesús impuso a los destinatarios del Reino en las vísperas de su instauración*. Lo peculiar de esta ética no consistía en un código de reglas destinadas a la convivencia en una sociedad duradera, sino en el acento de *urgencia* y de *integralidad* con que tenía que ejercerse el doble mandamiento de amor a Dios y al prójimo. Era la radical exigencia de una *ética de entrega total para el tiempo brevísimo que precede a la eclosión inminente del Reino*. En este capítulo del *keryma* de Jesús es donde se manifiestan con mayor crudeza y rudeza las *tergiversaciones* que la doctrina y la práctica eclesiásticas han inflingido al mensaje del Nazareno. No se ha comprendido que *solamente una ética no prevista para durar, no exigida con pretensiones de vigencia en un mundo secular*, podía reclamar sin la menor reserva la concentración de todas las potencias del corazón y de la mente en la idea de servicio y negación de sí *en el último minuto del último lapso de tiempo* que resta para el agotamiento del eón premesiánico. No captar esta *forma absoluta* del mensaje ético del Jesús histórico lleva a condenarse a ignorar la nota *diferencial* de su empresa. Sólo, y no más que hasta cierto punto, la iglesia original de Jerusalén acogió por un corto espacio de tiempo las exigencias de esta ética *improrrogable*, a juzgar por el testimonio de *Hechos* 2.44-46, 4.32-37 y 5.1-ll.

La *parenética* paulina (Gal 5.16-26, 1 Cor 6.12-18, Rom 13.1-10, etc.) no tiene ya nada de común con la *forma* y el

sentido de la *ética esca-tológica* predicada por Jesús.

El *visionario* de Galilea tenía una fe ciega y plena en que todo su anuncio se cumpliría en tiempo brevísimo *por la mano de Dios* con el arrepentimiento y la actitud de los hombres. Poniendo en la *literalidad* de cada palabra la *seriedad* y el *dramatismo* que quiso infundir en sus sentencias, dijo el Nazareno: «Tened fe en Dios. En verdad os digo que si alguno dijese a esta montaña: quítate y arrójate al mar, y no vacilare en su corazón sino que creyere que lo dicho se ha de hacer, se le haría» (Mc 11.22-24). Esta premisa de toda la ética de Jesús es la de *un visionario* que se cree poseído por Dios, e intermediario de una sublime *utopía* que para él es más real que los sucesos cotidianos de un mundo que tiene las horas contadas. Por ello, su mensaje ético es *incompromisorio, pleno, total*, cuya obediencia no admite *un más* o *un menos* según las conveniencias de cada día. La premisa de la *fe ciega* es, ella misma, la parte fundamental de esta ética. Sólo admite el *todo o nada*, y *ahora mismo*. La fe es ímbatible y lo mueve todo. Precisamente en su patria, «él se admiraba de su incredulidad» (Me 6.6), y así «no pudo hacer allí ningún milagro» (v. 5). Lo que revela los mecanismos de la creencia en milagros, tanto como el «milagro» de esta creencia.

El decisivo elemento de *urgencia y radicalidad* está ya tempranamente expresado en Me 8.34-35: «el que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Pues quien quiera salvar su vida, la perderá, y quien pierda la vida por mí y la buena nueva, ése se salvará». Pero si se desgaja esta perentoria exhortación a dejarlo todo y seguirle, del marco escatológico en que debe insertarse como su habitáculo natural, entonces se *trivializa* su contenido, como sucedió muy pronto según crecía la Iglesia. En Mc 10.17-27 está ya inequívocamente presente la *ética revolucionaria* que caracteriza la predicación del Nazareno de un Reino futuro pero inminente que *transformará la tierra.* Esta ética decreta la *caducidad perentoria* de toda sociedad estructurada en

dominantes y dominados, en ricos y pobres. Pero hay que advertir que la *lógica* del reino mesiánico lleva, por su propio impulso utópico, a una superación de todo planteamiento en términos de *justicia social.* De ahí que los movimientos ideológicos revolucionarios desnaturalizan el carácter escatológico y palengenésico del Reino de Dios, tal como aparece en la mente de Jesús, cuando lo invocan como precedente de la organización socialista o comunista de la sociedad. Esta pretensión tiene que invocar otros títulos, pues el *ideal escatológico-mesiánico* se inscribe en un marco *soteriológico* que desborda intrínsecamente toda sociedad *secular*. Como ya he dicho, el Reino se postulaba como una entidad *religioso-política*, pero en este doble adjetivo quiere expresarse una *fusión* estricta de ambos planos, que no traduce la idea trivial de su mera agregación. La historia judía es una historia *sagrada*, inconciliable con todo análisis que opere inicialmente con dos categorías conceptualmente independientes: lo religioso y lo político. Por consiguiente, los apologetas de la fe eclesiástica deben renunciar a las simplificaciones *espiritualizantes* de un Jesús *celeste* que repita sin cesar «mi Reino no es de este mundo». No hablemos ya de esa retórica *miscelánea* llamada *doctrina social de la Iglesia*. El Jesús *histórico* nada tiene que ver ni con los unos ni con los otros, porque se regía por las categorías judías del mesianismo escatológico.

El Nazareno pedía el cumplimiento radical y pleno de la ley mosaica. Pero aun si alguien dice que cumple *todos* los mandamientos, él le responde que para salvarse, «una sola cosa te falta: vete, vende cuanto tienes y dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo; luego ven y sígueme. Ante estas palabras se nubló su semblante y se fue triste, porque tenía mucha hacienda. Mirando en torno de sí, dijo Jesús a sus discípulos: ¡Cuan difícilmente entrarán los ricos en el Reino de Dios! Los discípulos quedaron espantados al oír esta sentencia. Tomando entonces Jesús de nuevo la palabra, les dijo: Hijos

míos, ¡cuan difícil es entrar en el Reino de los cielos! Es más fácil a un camello pasar por el ojo de una aguja que a un rico entrar en el Reino de Dios» (Mc 10.21-25). Para un intérprete que valore esta perícopa en su sentido contextual —es decir, en el marco escatológico-mesiánico de las ideas *visionarias* del Nazareno—, esta exigencia era extrema pero coherente. Quien quiera entrar en el Reino *debe* hacer *sin la más mínima demora* dos cosas: entregar todos sus bienes a los pobres, y seguir en el acto, abandonándolo todo (familia, cargos, honores, compromisos, etc.) al Maestro. *Mañana ya es el Reino, hoy es la prueba definitiva e inaplazable* que se exige para entrar en él. Sólo si el Reino realmente llegaba y el vaticinio de Jesús se cumplía, la decisión adquiría sentido y coherencia. En caso contrario, la ética escatológica demostraba su *inanidad* y se hundía al mismo tiempo que el *oráculo mesiánico*. La emergencia de la Iglesia acredita que sucedieron ambas cosas.

Como ejemplar *utopía*, se trataba de una *ética acósmica, no terrenal, en sus exigencias*, pero proclamada para regir en un mundo real sostenido por Dios en una Jerusalén transformada.

Sin embargo, *en las vísperas*, se trataba de una *ética agónica*, de *lucha contra los enemigos públicos* de Dios. El amor fraternal al prójimo incluía a los *enemigos privados* (*inimici*), pero también a los *enemigos públicos* (*hostes*) en tanto en cuanto entrasen en una relación personal o privada en virtud de cualquier circunstancia. Es decir, cuando el enemigo público en general se convierte en *mi próximo*, debe extendérsele también a él la regla del amor fraternal. La *parábola del samaritano* ilustra diáfanamente el imperativo del amor al prójimo cuando éste entra en una relación personal, inmediata, aunque sea un extranjero, un hereje o un pagano (Lc 10.30-37). Un prójimo.

Los campos aparecían bien delimitados en el suelo de Palestina. El Nazareno no sólo imponía una *ética de fraternidad* para los aspirantes al Reino, sino también, y con el

mismo rigor, *una ética de hostilidad y lucha ideológica* frente a los *enemigos públicos* (*hostes*) del Dios de Israel. Éstos eran: de una parte, los poderes paganos que pervertían al pueblo judío o que explotaban sus bienes y sus tierras; de otra parte, las clases y colectivos palestinos que formaban la oligarquía social y política: saduceos, alto sacerdocio, herodianos, algunos sectores de fariseos y escribas, y de modo cualificado los ocupantes romanos, que encontraban en esta oligarquía, en mayor o menor medida según la coyuntura y los casos, un poder colaborador vinculado al orden establecido por comunes *intereses de dominación*, y opuesto a quienes intentasen alterarlos. El programa mesiánico de Jesús representaba un grave *riesgo*. Aunque los Sinópticos, tanto por razones teológicas como políticas, oscurecen o suprimen toda formulación explícita de esta dimensión ética *agónica*, sus relatos están saturados de actitudes y de palabras inmisericordes y atroces contra los *enemigos públicos* del reino escatológico-mesiánico, con sus connotaciones subversivas del orden económico, social y político reinante. En Mt 17.24-27, por ejemplo, aparece explícitamente esta hostilidad a propósito del pago anual de la tasa (la *didrachma*) del Templo a que venía obligado todo varón judío. Los recaudadores reprocharon a Pedro que el Nazareno «no paga las didrachmas» (v. 24). La respuesta de Jesús al discípulo manifiesta, bajo su ironía, un despectivo desafío a la aristocracia sacerdotal (vv. 25-26). Como desenlace, se compone una historieta milagrosa que permite, para no «escandalizar», pagar un tributo que el Maestro reputaba ilegítimo. Cuando escribe el evangelista, las comunidades cristianas estaban ya comprometidas en la concordia fiscal con el sistema de dominación vigente.

Jesús se oponía resueltamente a la *dominación romana*. Es éste el punto más tenazmente disimulado o falseado por Pablo y los evangelistas. Los escritores eclesiásticos *habían perdido contacto* con la empresa real y el pensamiento genuino del

Nazareno, que se caracterizó por una hostilidad radical a los paganos y apóstatas, y a cuantos apareciesen como confabulados contra su ministerio público: los que él calificaba reiteradamente de «raza de víboras». Los romanos presidían la simbiosis de los *enemigos públicos*, como ha quedado impreso con letras de fuego en el drama principal de la aventura de Jesús: su apresamiento, proceso y ejecución por el poder romano. No resulta posible apoyar en el *argumentum e silentio* la ausencia de una postura anti-romana de parte de Jesús. Los evangelistas se ocuparon *diligentemente* de suprimir toda posible alusión a esta gravísima cuestión —especialmente después de la catastrófica *guerra judía*—. Por el contrario, la ausencia de la menor condena del *zelotismo* en los textos evangélicos —donde saduceos, fariseos, herodianos, etc. son ardorosamente atacados— configura un estimable *argumentum e silentio* a favor de una relativa afinidad de Jesús con ciertas ideas del *nacionalismo* de los zelotas.

Por razones de espacio, me limitaré a un rápido análisis del episodio que los apologetas exhiben como prueba concluyente de la actitud neutral y pasiva de Jesús hacia el poder romano: su postura respecto del *pago del tributo* al Emperador (Mc 12.13-17). Las *premisas teológicas* que fundamentaban el total *rechazo* de este tributo habían sido ampliamente difundidas en los días de Jesús con la ideología religioso-política del *zelotismo*: los hombres y los ciudadanos de Israel *pertenecen* a Yahvé. Cualquier tributo censal o de capitación pagado al César era un acto de *sumisión personal* a otro Señor, y por consiguiente una *traición* a Dios, una apostasía de hecho. En el episodio compuesto, o recompuesto, por Marcos, la respuesta a la pregunta formulada *públicamente* al Nazareno se produce tácitamente por referencia —en consecuencia, no toma la forma de un sí o un no—, tomando pie en la efigie del Emperador sobre una cara de un *denarius*. El sentido de esta respuesta era obvio e inequívoco para todo el que conociese las muy difundidas implicaciones teológicas del asunto,

ciertamente relevante en aquel período crítico del judaismo en Palestina. Pero este sentido desaparecería para los gentiles, o los judíos de la diáspora, que ignorasen tales implicaciones teológico-políticas. Los evangelistas tenían todo el interés en no explicarlas. La astucia de Marcos —obediente ya a la ideología paulina de Rom 13.1-7, que siguen igualmente Mateos y Lucas— consistió en *no consignar* para sus lectores las implicaciones religiosas de la pregunta, que resultaban indispensables para captar el *sentido* de la respuesta atribuida a Jesús.

Lo primero que hay que señalar es que la pregunta *no* es tal *pregunta*. En el sentido riguroso del término, *se pregunta* para saber lo que no se sabe; es decir, para *informarse*. Pero en esta ocasión, los interrogadores habían seguido y acosado a Jesús desde los comienzos de su predicación y *conocían ya* perfectamente la enseñanza del Nazareno en este punto tan relevante. Ahora sólo se trataba de obtener de él una *declaración pública y solemne* en la capital religiosa y política de Israel por la que se rechazase abiertamente el pago del tributo al Señor extranjero. La encerrona estaba bien urdida, pues la confabulación contra Jesús necesitaba ser ahora algo más que un rumor o un magisterio velado dicho en parábolas (Mc 12.12, 4.10-12, 4.33-34). Se necesitaba *un pronunciamiento público* que permitiera sustanciar una denuncia por sedición. Pienso que fue el *rechazo del tributo*, tanto o más que su pretensión de mesianidad, lo que condujo a Jesús a la cruz. Visto así, la perícopa evangélica sobre este asunto cobra un relieve insospechado. No se trataba realmente de definir sólo un punto de doctrina, sino de poner en manos del gobernador romano *una prueba indubitable de subversión*. Para los evangelistas, exonerar a Jesús, a toda costa, de este cargo resultaba determinante para demostrar que su héroe *no fue un Mesías tradicional* que promovió la instauración divina del Reino en la Nueva Jerusalén, *sino* el Dios encarnado que vino para expiar con su muerte el pecado de la humanidad. Al

propio tiempo, la recentísima acción violenta en el Templo —existía ya la tradición de que el Mesías debía destruir el viejo Templo prostituido y sustituirlo por uno nuevo e inmaculado— también había colmado la paciencia y el temor de la oligarquía sacerdotal, porque «llegó todo esto a oídos de los príncipes de los sacerdotes y de los escribas, y buscaban cómo perderle; pero le temían, pues toda la multitud estaba maravillada de su doctrina» (Mc 11.8). Los herodianos y los fariseos necesitaban ahora, ellos también, «sorprenderle en alguna declaración» (Mc 12.13). Acercándosele, le preguntan: «¿es lícito el tributo al César, o no? ¿Debemos pagar o no debemos pagar?» (v. 14).

En segundo lugar, obsérvese que *no* se le pregunta *si hay obligación de pagar el tributo*, sino *si es lícito (exestin) pagar el tributo*. En este atributo verbal está inequívocamente implícita —para los advertidos— la *cuestión teológica*. No se pregunta si es *lícito* a los romanos *cobrar* el tributo, sino si es *lícito* a los judíos *pagarlo*. Mt 22.17 y Lc 20.22 repiten literalmente la cuestión de la *licitud*; este tenor redaccional prueba que se trataba de una de las cuestiones más candentes del día entre el pueblo judío, porque señalaba una frontera entre quienes se conformaban con el estatuto de Israel como *colonia* de un Estado pagano y quienes se alineaban con el *nacionalismo* político-religioso de los judíos. Jesús estaba de este lado, como vamos a ver.

La *licitud* de pagar o no el tributo entrañaba una doble cuestión: *una cuestión de obediencia al Emperador* como soberano en terreno conquistado, y *una cuestión de fidelidad a Yahvé* como señor del pueblo elegido, que le debía una lealtad íntegra derivada de las recíprocas obligaciones de un pacto (*berith*). Como la pregunta no era tal sino una *treta*, una encerrona, una respuesta afirmativa en boca de Jesús equivaldría a condonar un doble pecado: de *idolatría* y de *apostasía*. Conociendo muy bien la opinión del Nazareno, los interrogadores lo ponían en una situación realmente difícil y

comprometida. Si negaba la licitud del pago del tributo, este grave pronunciamiento público desencadenaría una inmediata reacción romana violenta que él no deseaba provocar, pues todo indica que estaba convencido de que el Reino sólo podía imponerse por la mano milagrosa de Dios en el contexto de una movilización ideológica en la dirección del arrepentimiento y la obediencia a la Ley. Si admitía la licitud del pago, no sólo arruinaba ante sus seguidores la excelencia y crédito de su causa, sino que cancelaba ante su inquebrantable conciencia la empresa a la que se había consagrado enteramente por inspiración de Dios. Jesús, hombre de gran coraje personal e integridad moral, pero también astuto como una serpiente, improvisó la estratagema del *denarius* con la efigie del César: «¿De quién es esta imagen y esta inscripción? Ellos dijeron: del César. Jesús replicó: dad al César lo que [en el latín de la Vulgata, *quae*, las cosas que] es del César, y a Dios lo que es de Dios. Y se admiraron de él» (Mc 12.16-17). La efectista *anfibología* se centra en la moneda: como ostenta la *efigie* del César, puede tomarse a primera vista como una cosa que pertenece a él; pero el *tributo* no es la moneda, que es un simple medio de pago, sino el acto de sumisión *personal*, que sólo se le debe a Dios. La sinécdoque tuvo éxito. Intérpretes eclesiásticos del Nuevo Testamento traducen literalmente *apodóte* por «restituid» o «devolved» —en lugar de «dad»—, creyendo afianzar así la exégesis heredada y a todas luces falseadora. Realmente, esta traducción, además de no alterar el significado de lo que estoy explicando, enfatiza el juego de la sinécdoque astutamente compuesta para el caso, pues se subraya el giro metonímico que busca desplazar la cuestión de la licitud del *pago del tributo* mediante la inserción de la *deliberadamente equívoca* referencia a una moneda que, por llevar la efigie imperial y haber sido acuñada en las cecas del Estado romano, podría convencionalmente tomarse en sentido lato por «cosa» perteneciente al César, algo que había que *restituir*. Se trataba de una respuesta que

salvaba *aparentemente* las formas, pero que *realmente* revelaba sin equívocos el fondo del pensamiento de Jesús: el sentido de su posición no podía —estimaba él— escapárseles a quienes *debían entender que no era lícito entregar al César lo que era de Dios*, a saber, la *lealtad personal* del pueblo de Israel. La *sumisión fiscal* en materia censal solamente se le debía al Señor *legítimo* de los judíos, porque el tributo *per capita* era el símbolo cualificado de obediencia y fidelidad al único soberano de Israel.

Lucas perfila la *maquinación* urdida contra Jesús: «quedándose al acecho, enviaron espías, que se presentaron como varones justos, para sorprenderle en su doctrina, de manera que pudieran entregarlo a la autoridad y poder del gobernador» (Lc 20.20). Es decir, los altos sacerdotes y escribas *conocían* exactamente la opinión *denegatoria* del Nazareno respecto del pago del tributo (actuaban simplemente «*para sorprenderle en su doctrina*», v. 20). Necesitaban sólo una declaración indubitable a la luz del día. Fueron hacia él *a tiro hecho* a fin de «que pudieran entregarlo a la autoridad y poder del gobernador». No había curiosidad, sino *conspiración*. Pero la fértil astucia de Jesús frustró sutilmente la treta: «no pudiendo *sorprenderle en sus palabras delante del pueblo*, y maravillados de su respuesta, callaron» (v. 26. Cursivas más). La cláusula *delante del pueblo* que nos brinda Lucas vale mucho oro para conocer el verdadero *móvil* de todo el episodio: no se trataba de *conocer* su doctrina —que sabían muy bien que era *denegatoria*—, sino de que *la declarase públicamente*, ante todos, como testimonio de un acto de *laesa majestas*. ¿Cómo cientos de sesudos exégetas resbalan sobre una evidencia tan luminosa? La ofuscación de la *fe recibida* nubla la vista de los mejores talentos. Una mente bien informada y sin prejuicios tiene que ver que Jesús se pronunciaba *en contra del pago del tributo*, pero que eludía declararlo públicamente en aquellas circunstancias.

En este contexto, la noticia que nos suministra Lucas,

según la cual los miembros del Sanhedrín acusaron al Nazareno ante Pilato de que lo sorprendieron «subvirtiendo a nuestro pueblo», y que «prohibe pagar el tributo al César» (Lc 23.1-2), parece concluyente. Además de que Jesús *no la desmiente* ante el gobernador, la denuncia habría resultado *incongruente y absurda* si el Nazareno hubiera declarado *públicamente* muy pocos días antes, en presencia del pueblo, que es *lícito* pagar el tributo al Emperador. Los denunciantes sabían perfectamente lo que *todos* conocían: que Jesús rechazaba la licitud del pago del tributo. Pero no se ciñó a lo que nos ha enseñado la catequesis: responder «si o no como Cristo nos enseña». Sólo un necio puede poner en tela de juicio que si su magisterio fuera favorable al pago del tributo —como lo requería la imagen sinóptica de un Mesías celeste totalmente ajeno a las discordias políticas—, Jesús habría replicado lacónicamente con un simple y rotundo «sí». De este modo habría logrado de un solo golpe dos objetivos: chasquear públicamente a sus hostigadores y granjearse la benevolente protección de las autoridades romanas. Se podría argüir, a la desesperada, que si era desfavorable al pago del tributo, pudo haber respondido «no», y que no lo hizo. Pero esta hipótesis no respeta la complejidad de la situación que el propio evangelista *escenifica* cuidadosamente para *hacer pasar* ante sus *desinformados* lectores como afirmativa una respuesta de *sentido negativo* para los buenos entendedores —su séquito y todos los judíos conocedores de la tesis zelota, a la que se ajustaba en este asunto la posición de Jesús—. Este quiso expresar la recta doctrina, pero, a la vez, burlar el designio criminal de sus interrogadores. Los proyectos del Nazareno no se acomodaban a ese designio. Por ello, los discípulos y circunstantes se *maravillaron (exethaumazon*) de la habilidad del Maestro (Mc 12.17). No era para menos. Pero no porque él hubiera afirmado la licitud de pagar el tributo —lo cual pudo expresarse sin tan sutil circunloquio—, sino justamente por lo contrario: por el hábil modo *implícito y encubierto de*

rechazarlo sin arriesgarse.

La perícopa de Mc 12.13-17 responde a las conveniencias de zanjar toda duda sobre la autenticidad del Cristo *eclesiástico*, un Mesías indiferente ante el destino de Israel y las tradiciones mesiánicas. Por su vivo colorido y su fuerte valor simbólico, el *episodio del pago del tributo* jugó una función *eminente* en la *inversión ideológica* que representó el salto desde el Jesús de la *historia* al Cristo de la *fe*. La evidente *tradición oral* del *rechazo* por el Nazareno de pagar el tributo al César impedía acreditar la teología del *mito de Cristo* y obligaba a manipular todo testimonio que fuera *incompatible* con la idea de un Mesías universal, pacifista y apolítico, y con la tranquilidad ciudadana de los cristianos en el solar de un Imperio que acababa de aplastar militarmente, con gran coste de vidas y pertrechos, la más sangrienta y dilatada insurrección de una *colonia*. Desde Pablo, la *concordia fiscal* con el Imperio fue un punto definitivamente incorporado por la doctrina (Rom 13.6-7). El *episodio* pudo haber sido *inventado* por el autor de Marcos o por su fuente —lo mismo que pudo suceder con el *secreto mesiánico*—, o simplemente *recompuesto y tergiversado* a partir de un hecho real pero de sentido *contrario* al que intenta hacer pasar el evangelista. En cualquier caso, sirvió eficazmente a los *intereses teológicos y políticos* de las iglesias cristianas. Pese a su maliciosa *tergiversación* de la mente del Nazareno, Mc 12.13-17, y sus paralelos Mt 22.15-22 y Lc 20.19-26, y su precioso complemento Le 23.1-2, delatan ingenuamente un rasgo esencial de la *ética escatológica* de Jesús en su vertiente *agónica*, la de la *hostilidad* a los *enemigos públicos* del Reino de Dios. La interpretación irenista del Mesías que acuñó Marcos encuentra un desmentido lapidario en la sentencia que recoge Mt 10.34: «No penséis que vine a poner paz (*eirenén*) sobre la tierra; no vine a poner paz, sino espada (*machairan*)». Incluso una lectura metafórica no permite suprimir la radical «división» (Lc 12..51) que el Nazareno trazó entre los

combatientes por la instauración del Reino y los *enemigos públicos.* El Jesús *inexistente* de los Sinópticos quedó troquelado para siempre como un ser evanescente alejado de toda preocupación terrena por el autor del Cuarto Evangelio: «mi reino no es de este mundo...» (Jn 18.36). Pertrechada de Pablo y los evangelistas, la Iglesia pudo emprender la tarea de *seducir* a las clases dirigentes del Imperio, y construir más tarde su dogmática de los *dos poderes*, cuando declinó su absoluta hegemonía sobre la sociedad cristiana y hubo de renunciar *de facto* a su doctrina teocrática de la *suprema potestas*. El Nazareno ya no tenía voz para clamar desde el fondo de los tiempos.

3.5. *Israel y la esperanza mesiánica*

La naturaleza escatológico-mesiánica del Reino en cuanto cumplimiento de las promesas del Dios de Israel a su pueblo fiel define el carácter histórico de la empresa de Jesús, que nada tuvo que ver con la concepción cristiano-gentil y paulina de la predicación *eclesiástica a todas las naciones y a todas las criaturas* antes de que advenga la *paurousía* gloriosa de Cristo y el juicio final sobre el mundo.

Jesús predicó a *su* pueblo la inminencia del Reino mesiánico, emplazándolo a una reconversión radical *desde el corazón* para vivificar el significado de la Ley y su pleno y sincero cumplimiento. Sin alterar ni una tilde de la Ley (Mt 5.17-18), pedía la *inmediata entrega existencia*l a Dios en humildad y obediencia. En Mc 13.1-30 —extraña pieza apocalíptica escrita ya desde la fe post-pascual, pero que aún conserva el acento escatológico del Jesús histórico—, cuando el lector debería pensar que se había alcanzado ya el *climax* de las tribulaciones que anuncian la *inminente* presencia de Cristo en poder y gloria, se introduce súbita y *extemporáneamente una cláusula de aplazamiento*, en consonancia con los intereses de la Iglesia; «antes [primeramente, *protón*} habrá de

ser predicado el Evangelio a todas las naciones» (v. 10). La cláusula se repite en forma de *instrucción* en la sección apócrifa del relato de Marcos: «Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura» (16.15), que reiteran Mt 28.19 y Le 24.47. Se supone que el Señor *resucitado* confirma solemnemente los *títulos de legitimación de la Iglesia* —como obra del Jesús en vida (Mt 16.18-19)—, para la cual el Pequeño Apocalipsis había habilitado, rompiendo el relato, *un tiempo indefinido* para completar la redención universal. Esta teología eclesiológica habría *asombrado* al Nazareno, porque sus perspectivas, sus esperanzas y sus convicciones correspondían a *otro universo mental.* Veámoslo.

En Mc 6.7 leemos: «llamando así a los doce, comenzó a enviarlos de dos en dos, dándoles poder sobre los espíritus impuros, y les encargó que no tomasen para el camino nada más que un bastón, ni pan, ni alforja, ni dinero en el cinturón, y se calzasen con sandalias y no llevasen dos túnicas»... Estas exhortaciones para un caminar presuroso y ligerísimo de impedimenta forman una unidad coherente con la ética del *interím*, con las normas para las vísperas del Reino. La misión no admite prórrogas ni dilaciones. Y agrega Marcos: «dondequiera que entréis en una casa, quedaos en ella hasta que salgáis de aquel lugar, y si un lugar no os recibe ni os escucha, al salir de allí sacudid el polvo de vuestros pies en testimonio contra ellos» (6.10-11). Que la misión era intencionalmente conclusiva queda corroborado por la puntual rendición de cuentas al mandante: «volvieron los apóstoles a reunirse con Jesús y le contaron cuanto habían hecho y enseñado» (Mc 6.30). Se operaba sobre el terreno y con la *premura* del instante final (*eschaton*).

¿A quiénes debían dirigir su mensaje los discípulos?... No ciertamente a toda nación y criatura, como se le hace decir al Cristo *resucitado.* Los tres Sinópticos son unánimes y no dejan lugar a dudas en esta cuestión capital: el Nazareno vino *a predicar la buena nueva (la inminencia del Reino) al pueblo*

de Israel como destinatario eminente. Ninguna pirueta exegética puede vaciar o neutralizar las palabras de Jesús. Se aleja de Galilea, en una especie de *anticlímax* de su período de predicación, y se va a las proximidades de Tiro en territorio gentil. Me 7.24-30 relata concisamente un episodio de valor incalculable porque establece, deliberadamente y sin equívocos, el sentido de su proyecto escatológico-mesiánico: «entró en una casa, no queriendo ser de nadie conocido; pero no le fue posible ocultarse, porque luego, oyendo hablar de él, una mujer, cuya hijita tenía un espíritu impuro, entró y se prosternó. Era gentil, siriofenicia de nación, y le rogaba que echase al demonio fuera de su hija. Él le dijo: deja primero hartarse a los hijos, pues no está bien tomar el pan de los hijos y echarlo a los perrillos. Pero ella le contestó diciendo: sí, Señor, pero los perrillos, debajo de la mesa, comen de las migajas de los hijos. El le dijo: por lo que has dicho, vete; el demonio ha salido de tu hija». El sentido de toda la perícopa es diáfano: los *perros* (apodo de los *gentiles* en el lenguaje coloquial judío) no poseen *títulos propios* como destinatarios del Reino anunciado. El exorcismo en favor de la niña cananea se ejecuta como una *concesión* personal ante la insistencia y la espontánea fe de su madre. Los *hijos* son los *judíos*, a quienes hay que dejar hartarse antes de ceder las migajas de su pan a los gentiles, a los que se alude con un término relegatorio y despectivo: son los perros que «debajo de la mesa comen de las migajas de los hijos» (v. 28. Cursivas mías).

Vale la pena subrayar algunos matices del paralelo de Marcos que se encuentra en Mt 15.21-28. Aquí, los apóstoles manifiestan abiertamente su impaciencia y malhumor ante la angustiada mujer gentil, y se acercan al Maestro pidiéndole que la despida, «pues viene gritando detrás de nosotros. El respondió, y dijo: *No he sido enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel*» (vv. 23-24. Cursivas mías). El supuesto universalismo del mensaje del Cristo resucitado habría exigido decir: «he venido para redimir a todos los

hombres sin distinción de origen o de raza». Pero nada de esto se encuentra en los Sinópticos puesto en boca de Jesús. Lo dicho entonces fue *una declaración tajante* y solemne que *invalida*, por su altísima probabilidad de autentic idad, la visión paulina del proselitismo universal. El Nazareno solamente capitula, en este episodio paradigmático, ante una madre torturada de dolor y que le implora, hincada de rodillas, que libere a su hija. Pero en su programa preparatorio del Reino mesiánico *los gentiles no eran objeto de sus cuidados*. Como cualquier judío piadoso, Jesús pensaba que todo individuo podía aspirar a la salvación si ajustaba sus actos y su mente a los imperativos morales del Dios único. Pero su misión se dirigía al pueblo elegido, «a las ovejas perdidas de la casa de Israel». El espíritu vindicativo de un pueblo que había sido tratado como *pariah* transpira por todos los poros de su piel. Su esperanza eran las *promesas* del Antiguo Testamento, y hasta una mujer cananea comprende que los *gentiles* sólo pueden aspirar a comer las migajas «que caen de la mesa de *sus señores*» (Mt 15.27. Cursivas mías). El pueblo hebreo aspiraba, en su reino, a ser pronto *señor*. Campeones de la exégesis creyente, como Joachim Jeremías —siempre numantinamente encastillado en la dogmática, sólo comparable a un Martín Hengel en su aferrada defensa del inverosímil continuismo de la teología paulina—, han intentado neutralizar el *judaismo* radical que anima el mensaje de Jesús. Pero ni aun los retoques y adiciones que introducen los Sinópticos para *acomodar* teológicamente las intratables proclamaciones del Nazareno permiten presentarlo, con probidad intelectual, como un salvador preocupado por la conversión de los gentiles, o como fundador de una Iglesia consagrada, en un interminable *saeculum*, al proselitismo universal. Su misión fue la de *liberar* del yugo de los *enemigos públicos* a los *fieles de Israel* para que pudieran entrar en el reino escatológico-mesiánico de la esperanza judía. Los miembros de las *ethnai*, los *paganos*, podrían

encontrar a título individual una plaza en el Reino si su conducta pasaba la rigurosa criba del Juicio final. Pero esto *no* era el problema específico que embargó la mente de Jesús.

4. Pablo de Tarso, fue el verdadero arquitecto del *misterio cristiano*. La dogmática eclesiástica anatematiza con furor toda explicación de la *génesis de la fe cristiana* que concluya registrando la *ruptura* entre el Cristo paulino y el Jesús de la historia. El exégeta más brillante de los que han investigado en la última década esta magna cuestión, Hyam Maccoby, se pregunta: «¿Puede la doctrina de la *salvación* de Pablo ser derivada de fuentes judías, o es algo enteramente nuevo y sin precedentes en relación con el Judaismo? Si lo segundo, tendremos que considerar si la doctrina de Pablo fue enteramente creación suya, o si otras influencias no-judías operaron a este efecto. En uno y otro caso, consideraremos qué efectos tuvo la doctrina de la salvación de Pablo, combinada con influencias gnósticas..., sobre el desarrollo del antisemitismo cristiano» (*Paul and hellenism*, Londres, 1991, pp. 54-55). Hoy es ya indispensable la lectura del conjunto de las obras de Maccoby, como lo fueron en su día las obras de Alfred Loisy, de Rudolf Bultmann, de Samuel G. F. Brandon, o de Geza Vermes, por citar sólo algunos hitos decisivos e irreversibles en el conocimiento de la naturaleza y la historia del credo cristiano. Acudiendo ahora solamente a esta última investigación, por economía de espacio, la hazaña paulina «puede expresarse sumariamente como sigue: La humanidad está en las garras del pecado y de Satán. Esta servidumbre no puede romperse por esfuerzo alguno por parte del hombre, pues su naturaleza moral es demasiado débil. En consecuencia, la humanidad está condenada al castigo sin fin. Sin embargo, Dios, en su misericordia, ha provisto de un modo de liberación enviando a su Hijo divino al mundo para sufrir una muerte cruel que expía el pecado de la humanidad. Aceptando con fe

y gratitud esta muerte, la humanidad puede participar místicamente en ella, y también compartir la resurrección y la inmortalidad del Hijo de Dios. Aquellos que no tienen fe, y persisten en pensar que escapan a la condenación por sus propios esfuerzos morales (guiados por la Torah), están destinados a la condenación eterna» (ob. cit., p. 5.5). Es, en esencia, el contenido del *secreto mesiánico* puesto fraudulentamente en labios del Nazareno para *sustituir la medianidad judía* por la *mesianidad gentil*.

«El mito —prosigue Maccoby— contiene los siguientes elementos: (1) la desesperada condición moral de la humanidad; (2) el descenso del divino salvador en un cuerpo humano; (3) la muerte violenta del Salvador divino; (4) la resurrección, inmortalidad y divinidad del Salvador crucificado; (5) la expiación vicaria efectuada por la muerte divina en favor de los que tienen fe en su eficacia; (6) la promesa de resurrección e inmortalidad a los devotos del Salvador» (*ibid*.). Pero el Jesús de la *historia* pensaba y se movía, como hemos visto con evidencia inequívoca, en otro sistema de coordenadas teológicas. En el capítulo final, «The religión of Jesús and Christianity», de su último libro, *The religión of Jesús the jew* (Londres, 1993), Geza Vermes, tras transcribir las veintinueve líneas del *Book of Common Prayer* de la Iglesia de Inglaterra, que reproduce el Credo Niceno-Constantino-politano de la fe cristiana, afirma tajantemente que «el Jesús histórico, Jesús el Judío, habría encontrado familiares las tres primeras líneas y las dos finales del credo cristiano [...], pero sin duda habría quedado desconcertado por las veinticuatro líneas restantes. Estas aparecen como teniendo poco que ver con la religión predicada y practicada por él» (pp. 209-210). Refiriéndose al libro escrito poco antes de su muerte por C. H. Dodd —tan celebrado por la ortodoxia—, titulado *The Founder of Christianity* (1970), dice Vermes que se trata de «un nombre erróneo. Aunque se admite que no están *totalmente* inconexas, la religión de Jesús y el

cristianismo son tan básicamente diferentes en forma, intención y orientación, que sería históricamente peligroso derivar el último directamente de la primera, y atribuir los cambios a una honesta evolución doctrinal» (p. 214). El Cristo *resucitado*, como he sostenido desde mi libro de 1974, representa un *salto* histérico-teológico respecto del visionario galileo. Después de haber estudiado minuciosamente con gran competencia los Rollos del Mar Muerto —excepcionales testimonios del judaismo sectario intertestamentario—, Vermes afirma que «la noción de un Mesías resucitado parece ser desconocida en la antigua literatura judía existente. De aquí que esté fuera de discusión el cumplimiento de una expectación tradicional, y si fuera cierto que Jesús predijo repetidamente su muerte y subsiguiente resurrección, el profundo desconcierto de sus más próximos compañeros antes y después de la crucifixión necesitaría alguna explicación. Además, ¡qué añade la pretensión de la resurrección *corporal* de Jesús a la creencia en su supervivencia espiritual, si el "Señor resucitado" es visto solamente por los que tienen fe en él y aparece en tan extraña guisa que ninguno lo reconoce hasta que él mismo se identifica'» (p. 211, nota). Esta observación admirativa no parece contar con que sin la resurrección de un ser a la vez humano y divino, el *mito de Cristo* se derrumba, y con él la *fe cristiana.*

La teología bíblica, a comenzar ya por los propios Sinópticos, ha empleado sus mayores energías en buscar *precedentes cristológicos* en las antiguas escrituras conforme a las inveteradas prácticas tipológicas y alegóricas. El *Siervo de Dios* isaíaco y el *Hijo del Hombre* daniélico son los más conspicuos productos teológicos de la apologética cristiana. Sigue siendo válido el juicio de Rudolf Bultmann: «la interpretación mesiánica de Is 53 fue descubierta en la Iglesia cristiana, e incluso en ella, no inmediatamente. El relato de la pasión, cuya expresión está coloreada con prueba de predicciones, revela la influencia en especial del Salmo 21

(22) y del 68 (69), pero anteriormente a Lc 22.27 no hay influencia alguna de Is 53; y en Me 8.17, incluso Is 53.4, tan prestamente aplicado al sufrimiento vicario, sirve como una predicción, no del sufrimiento, sino del Mesías que cura. Los pasajes más antiguos en los que el doliente Siervo de Dios de Is 53 aparece claramente y con certeza en la *interpretatio christiana* son: Hechos 8.32 ss., y 1 Ped 2.22-25, Heb 9.28; tal interpretación quizá sea más antigua que Pablo y que tal vez esté detrás de Rom 4.25, probablemente es un dicho citado por Pablo. Si Is 53 se piensa como "conforme a las escrituras", en 1 Cor 15.3, no puede saberse. Es significativo que Pablo mismo en ningún lugar aduzca la figura del Siervo de Dios. La predicción sinóptica de la pasión obviamente no tiene en su mente a Is 53; si no, ¿por qué no se refiere a él en ningún lugar? Solamente más tarde se presentan específicas referencias tales como 1 Clem 16.3-14 y Bern 5.2» (trad., *Theology of the New Testament, NewYork*, 1951, vol. 1, p. 31).

Los manuscritos de Qumrán no suministran, contra lo que pretenden algunos biblistas cristianos, testimonio alguno que desmienta la tesis general que acabo de citar. En 4Q540, como advierte Antonio Pinero, se «habla ciertamente de la expiación, pero de una expiación cultual, en el Templo, a base de sacrificios expiatorios. De ninguna manera puede pensarse de ese personaje que padezca un sufrimiento vicario por toda la humanidad» («Los Manuscritos del Mar Muerto y el Nuevo Testamento», en *Los Manuscritos del Mar Muerto*, Madrid, 1994, p. 167). En cuanto a la enigmática figura daniélica del Hijo del Hombre, Hans Conzelmann concluía que se trataba de una tradición cristiano-helenística (*Théologie du Nouveau Testament*, trad., Ginebra, 1969). Florentino García Martínez considera que en 4Q246 se habla de un personaje misterioso, que se califica de «hijo de Dios» e «hijo del Altísimo», que «será grande sobre la tierra» y a quien «todos servirán». Esta figura más o menos daniélica no se tiene por un Mesías, como reconoce García Martínez, y de poco sirve recordar, a este

respecto, que el Mesías sacerdotal de 11Q Melquisedec es una figura sobrehumana de naturaleza salvadora, pues el Mesías de Israel ostenta en la literatura qumránica las características del Mesías-Rey de la tradición popular. Todo esto sin contar que la datación paleográfica de 4Q246 en la primera mitad del siglo I, además de ser ya tardía, ni siquiera es segura, a la vista de las críticas a este método de datación formuladas por Roben Eisenman (*Maccabees, Zadokites, Christians ana Qumran*, Leiden, 1983) y Norman Golb (*Who wrote the Dead Sea Scrolls*, New York, 1995).

En opinión de Pinero, «esta figura sobrehumana no tendría por qué ser necesariamente el mesías [...]; podría ser la que, según algunos ambientes judíos, iba a enviar Dios para que ayudase al rey mesías en su combate final. Pero ello no supone que el "mesías-rey" traspase los límites —como ocurre con la figura análoga del mesías cristiano— de lo humano» (ob. cit., p. 171). Lo que resulta decisivo contra el nuevo asalto apologético es el hecho obvio de que «el superrígido monoteísmo de Qumran impide que ese enviado pueda ser considerado como un ser *que está ontológicamente, esencialmente, en el mismo plano de la divinidad*, que es lo que ocurre con Jesús en la teología cristiana» (p. 172), El *hiatus* entre el visionario de Nazaret y el Cristo divino lo resuelve a su manera la *invención teológica* de Pablo —apoyándose en la inspiración gnóstica y mistérica—, como ha mostrado convincentemente Maccoby en su magistral síntesis sobre este espinoso asunto.

La invención paulina no consistió solamente en la *soteriología expiatoria de un enviado de naturaleza divina*, sino también en un *sacramentalismo mistérico* totalmente desconocido para el judaismo —incluido el sectario—, novedad decisiva para la fe cristiana, porque puso los cimientos del monopolio sacerdotal del capital carismático como instrumento fundamental del poder eclesiástico. Los dos ejes de este instrumentó son el bautismo y la eucaristía —ésta

más que aquél—.

En su libro de 1926, Messe und Herrenmahl, Hans Lietzmann demostraba que la institución eucarística no'pertenece a las palabras de Jesús en la Ultima Cena, y que «podemos afirmar que a Pablo le es familiar la misma tradición de la Ultima Cena que siguió Marcos [...], y probablemente no nos equivocamos si presuponemos que esta concepción era general en las Iglesias Paulinas de los cristianos gentiles» (*Mass and Lord's Supper*, trad., Leiden, 1979, p. 185). Cualquiera podía ver, aún antes de Lietzmann, que la comunidad original no celebraba el memorial sacramental de la muerte de Jesús, sino sólo la piadosa costumbre judía de la «fracción del pan» que el Nazareno practicó con sus discípulos (Mc 6.41, 14.22; Lc 24.30); lo que corroboró *Didaché* 9.3 y 14.1. El relato de *Hechos* sobre la *praxis* piadosa judeo-cristiana dice *escuetamente* que «perseveraban en oír la enseñanza de los apóstoles y en la unión, en la *fracción del pan*, y en la oración» (2.42. Cursivas mías). Estas preciosas noticias nos muestran que en el ágape fraterno de las primeras comunidades *no* hubo institución de la *eucaristía*.

Maccoby ha iluminado recientemente también esta cuestión en forma apenas discutible, llegando a la conclusión de que «Pablo, no Jesús, fue quien originó la eucaristía», y que ésta «no es un rito judío sino esencialmente helenístico, que muestra afinidades principales, no con el *qiddush* [bendición, santificación] judío, sino con la comida ritual de las religiones mistéricas» (*Paul and hellenism*, ob. cit., p. 90). El primer texto neotestamentario sobre la eucaristía es 1 Cor 11.23-30: «Pues yo recibí del Señor (*ego gar parélabon apo toü kyriou*) aquello que os he transmitido a vosotros: que el Señor Jesús, la noche que fue entregado, tomó pan y, habiendo dado gracias, lo partió y dijo: "Este es mi cuerpo, que he partido para vosotros; haced esto en memoria de mí". Asimismo, tomó el cáliz, después de haber cenado, diciendo: "Este cáliz es el

Nuevo Testamento en mi sangre; haced esto cuantas veces bebáis en memoria mía". Porque cuantas veces coméis este pan y bebéis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga. De suerte que quien comiere este pan o bebiere este cáliz del Señor indignamente, reo será del cuerpo y de la sangre del Señor. Examínese el hombre a sí mismo, y así coma del pan y beba del cáliz. Porque quien come y bebe, su propia condenación come y bebe, si no discierne el cuerpo del Señor. Por esto hay entre vosotros muchos enfermos y achacosos, y muchos mueren».

Apenas parece dudoso que la frase «yo recibí del Señor aquello que os he transmitido a vosotros» (v. 23) sea *una revelación personal* —de las que Pablo hacía gala con cierta frecuencia—, como ya argumentaron Loisy y Lietzmann entre otros. La polémica ha girado en torno al significado exacto de «recibí de» (*parolaban apo*), que, en primera lectura, expresa que Pablo recibió *directamente* del Señor lo que luego transmite a los suyos. Pero los apologetas eclesiásticos se empeñan en decir que si así fuera, entonces la preposición tendría que ser para, que expresa la idea de inmediatez, y no apo. Maccoby, que desmonta la interesada argumentación filológica de Joachim Jeremías —siempre ardorosamente consagrado a defender la dogmática, cueste lo que cueste—, estima con una batería de sólidos argumentos histórico-críticos que incluyen, además de eruditas consideraciones filológicas, todos los aspectos relevantes del contexto histórico y teológico, que la tesis puramente gramatical del «remoto *apo*» es inaceptable en muchísimos casos, incluido el del v. 23. Cuando Pablo deseaba evitar la eventualidad de equívocos en declaraciones fundamentales, se expresaba sin la menor ambigüedad. Tal es también el caso de 1 Cor 15.3, donde se proclaman la muerte y la resurrección de Cristo: «Porque os transmití en primer lugar lo que a mi vez recibí *(ho kai parolaban*)». No dice si fue el Señor quien se lo transmitió a él, por lo que no cabe afirmarlo resueltamente, aunque no haya

que descartarlo por otras razones. Por el contrario, en 11.23 afirma claramente, si se contrasta con 15.3, que él lo recibió del *Señor.*

Después de un prolijo y brillante estudio comparativo, tanto del texto *largo* como del corto que se conservan de Lc 22.19-20, y de los textos de Mc 14.22-25 y Mt 26.26-29, Maccoby reconstruye las seis etapas que recorrió la historia del desarrollo del relato de la Ultima Cena. Advierte que «en la historia original, que sólo contenía el tema apocalíptico [Mc 14.25: "En verdad os digo que ya no beberé del fruto de la vid hasta el día en que lo beba nuevo en el Reino de Dios", tema repetido en Mt 26.29 y en Le 22.18, pero sintomáticamente ignorado por Pablo], la secuencia era vino-pan, no pan-vino. La secuencia vino-pan es la natural en una comida festiva judía, en la cual el *qiddush* se dice primeramente sobre una copa de vino, que es luego distribuida; después tiene lugar "la fracción del pan", que marca el comienzo de la comida. El *qiddush* no forma realmente parte de la comida, sino que es una ceremonia introductoria y separada "santificando" el propio día del festival, no la comida [...]. Esta secuencia judía aún puede verse en el relato de Lucas, pues muestra a Jesús empezando con el vino (22.17) y luego siguiendo con el pan (22.19). Puesto que, sin embargo, la secuencia vino-pan es inapropiada para el tema eucarístico, que requiere una secuencia pan-vino, tiene que transformar la secuela natural, y esperada, de una palabra apocalíptica sobre el pan en una palabra eucarística, que luego ha de ser completada por la introducción de una segunda copa de vino. Esta segunda copa posee, sin embargo, alguna justificación en la costumbre judía, pues era habitual (pero no obligatorio) tomar una copa de vino para acompañar la acción de gracias tras la comida; sin embargo, esta copa de gracias era de poca importancia comparada con el *qiddush*» (pp. 104-105). Precisamente, la secuencia pan-vino es característica de ágape de comunión en las *religiones de misterios.* La conclusión es que Pablo crea

una nueva liturgia, de carácter sacramental, en la que el tema escatológico-mesiánico (o apocalíptico, como prefiere decir Maccoby) ha quedado recubierto y prácticamente suprimido por el tema eucarístico, que es secundario e inauténtico. Los *semitismos* de la nueva liturgia proceden en su mayoría del tema *apocalíptico* —el único que corresponde a las palabras de Jesús (Me 14,25)—. El ritual paulino, que recibe el nombre no-judío de *Cena del Señor*, pudo reiterar una fórmula sacramental anterior compuesta también por el propio Pablo, con la que los lectores estarían ya familiarizados (cf. pp. 117 y 122). «Así, la secuencia pan-vino, siendo natural en el rito místico de incorporación simbólica de la carne y la sangre de un dios inmolado, da una indicación estructural del origen helenístico de la eucaristía...» (p.107).

El momento crucial de la Cena del Señor es la *declaración escatológico-mesiánica* de Mc 14.25, y sus paralelos en Mateo y Lucas, como ya Bultmann y otros eminentes exégetas han subrayado: es un pronunciamiento que nos muestra inequívocamente a un Jesús con su mente situada ya en el Reino *inminente*. Los Sinópticos, decisivamente penetrados por la teología de Pablo, aunque preservan todavía la frase del Nazareno sobre el vino del próximo banquete mesiánico —tan sólida y difundida era en este punto la tradición oral—, se mueven resueltamente en la *lógica del secreto mesiánico*, de cuya *ficción* el misterio eucarístico paulino constituye una prolongación. «La mejor explicación de la relación entre 1 Corintios y los Evangelios es, así, que estos últimos están intentado, con dificultad, incorporar en sus narraciones de la Ultima Cena el material eucarístico que encuentran, o en el mismo 1 Corintios, o en alguna fuente relacionada con 1 Corintios, tal como la liturgia eucarística [...]. La conclusión histórica a que lleva esta argumentación es que Jesús *no* instituyó la eucaristía, cuyos conceptos fundamentales eran ajenos a él en cuanto judío. *El creador de la eucaristía es Pablo...*» (p. 115. Cursivas mías). Recomiendo la lectura

íntegra de la obra de Maccoby para poder degustar su admirable desarrollo.

Por lo que se refiere al bautismo como sacramento, Maccoby expone por qué es igualmente «relevante, pues también aquí tenemos un rito que ha sido derivado aparentemente del Judaismo, pero que está remodelado en el pensamiento de Pablo de tal manera que sus propósitos se han transformado en no-judíos y helenísticos» (p. 127). El Bautista había ofrecido un bautismo que era algo más que una lustración purificadera, porque funcionaba como el símbolo de una nueva vida de arrepentimiento. Pero «el concepto de bautismo en Pablo, sin embargo, ignora el arrepentimiento y contiene una idea radicalmente nueva: que a través del bautismo, el converso participa en la crucifixión y la resurrección de Jesús». Es decir, el bautismo paulino es «un sacramento místico, es incluso mágico, por el cual la pasión y la resurrección de Cristo son apropiadas por el creyente para su propia salvación» (p. 128). Las investigaciones de Lietzmann en sus días, como las de Maccoby en los nuestros, confirman sustancialmente las palabras con las que Alfred Loisy concluía, en 1919, su *libro Les mystères paiens et le mystère chrétien*: «Los primeros cristianos no instituyeron la Cena para imitar un misterio cualquiera, pero muy pronto y progresivamente la fueron entendiendo a la manera de los ritos de comunión mística habituales en el paganismo. Otro tanto ocurre con el resto, comenzando por el Cristo mismo, a quien no se concibe precisamente como a Diónisos, a Osiris, a Mitra, y que sin embargo no hubiera sido entendido como lo fue, si de Mesías judío no hubiera pasado a ser un Salvador divino, en un grado que se consideraba superior al de los dioses de misterio, pero análogo a él. Sea como fuere, siempre quedará establecido en último análisis que, aunque el cristianismo de los primeros tiempos no copió ni formó nada literalmente, se adecuó esencialmente a los misterios, aunque sobrepasándolos» (trad. cast., Buenos Aires, 1967, p. 252).

Tras la implacable supresión del movimiento *donatista* (siglos IV-V) y de la *pataria* milanesa (siglo Xl), la Iglesia acentuó la reificación de la *gracia institucionalizada*, al dictaminar escandalosamente que los sacerdotes en pecado mortal pueden seguir celebrando legítimamente sacramentos válidos, los cuales se convertían así en una manifiesta *manipulación mágica* de signos y cosas.

Retornamos por esta vía al tema central de la *resurrección*. Para la comunidad jerusalemita original, la fe en la resurrección de Cristo representaba en sí misma un grave escollo teológico para su mente de judíos, pero no mostraron urgencia en superarlo. Fueron los gentiles insertos en las primeras sinagogas judeo-cristianas quienes rompieron finalmente con la ortodoxia de la primera comunidad apostólica. En Palestina, los *helenistas* a que se refieren los *Hechos* —Esteban, Felipe, etc.— fueron probablemente precursores de las sinagogas cristiano-gentiles dominadas por Pablo y los suyos. La *theología crucis* construida en torno al eje de la Resurrección de Cristo fue el ombligo de la *nova religio.*

5. Los escritos neotestamentarios construyen todos sus relatos *kerygmáticamente* desde *la fe en la Resurrección*. Es decir, *ni siquiera* desde un *hecho* relevante, sino desde la fe en *un hecho imaginado por la fe*. Este supuesto suceso nada tiene que ver con el *traslado* milagroso a los cielos de un patriarca como Enoc (Gen 5.24;

Heb 11.5) o de un profeta como Elias (2 Reyes, 2.1-18), estando todavía vivos. Se trata del *retorno* a la vida de un muerto, *en virtud de poderes sobrenaturales, divinos*, que muy pronto ascendería a la diestra del Padre. No se trata de la resurrección, por la obra de Dios, de seres humanos ya muertos (2 M 7.9, 7.14, y Dn 12.1-13), sino de alguien *que anuncia que va a ser resucitado*. La *resurrección (anastasis*) de Jesús es el elemento determinante de la *fe* cristiana, según

el creador del mito de Cristo, Pablo de Tarso, que declara solemnemente que el *Hijo*, «nacido de la descendencia de David según la carne», fue «constituido Hijo de Dios, poderoso según el Espíritu de Santidad, a partir de la resurrección de entre los muertos, Jesucristo nuestro Señor» (1 Cor 1.3-4). Si bien este teologema no es coherente con la afirmación paulina de *la naturaleza originariamente divina* de Jesús (*en morphe Theö*), igual a Dios (*einai isa Theö*) (Fil 2.6), no por ello deja de enfatizar en grado máximo la *inigualable relevancia de la resurrección para la fe cristiana*, pues «si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación. Vana nuestra fe [...]; y si Cristo no resucitó..., aún estáis en vuestros pecados» (1 Cor 15.14, 17). El primer texto neotestamentario que proclama la resurrección del Nazareno —no menos de una quincena de años anterior a la primera narración sinóptica, y de una veintena posterior al supuesto suceso milagroso— es el consignado en 1 Cor 15.1-8, donde se dice «que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado, que resucitó al tercer día, según las Escrituras, y que fue visto por [se apareció a] Cefas, luego a los Doce. Después fue visto una vez por [se apareció a] Santiago, luego por todos los apóstoles; y después de todos, como por un aborto, fue visto por mí [se me apareció a mí]». Como puede apreciarse, esta noticia no es tal, sino una fórmula de fe sin la menor garantía factual. Se refiere a *visiones*, o apariciones, escalonadas conforme a un orden jerárquico deliberadamente asumido, pero que *uniformiza* la naturaleza de estas experiencias: lo que Pablo *vio* en esta «revelación de Jesucristo» (Gal 1.12), en esta «visión celestial» (*Hechos* 26.19), se enuncia con el mismo término (*óphthe*, visto) para referir la *visión* de *todos* los demás testigos que cita sin ofrecer ningún otro dato o circunstancia. Pero sabemos, por lo dicho en 1 Cor 15.50, que él concibe la *resurrección* de los muertos —también la de Cristo en su humanidad—, *no* como la de un *cuerpo de carne y hueso*, *sino* como su transformación en *una nueva condición*

del ser (1 Cor 15.42-49, Fil 3.21), como *un cuerpo celestial.*

La presentación de la *resurrección* en estos términos le servía, al parecer, a Pablo, pero no era lo que necesitaban los fieles con los pies en el suelo y ajenos a los arrebatos místicos del tarsiota. Los evangelistas se impusieron la *tarea de anclar este hecho milagroso en detalladas referencias testimoniales*, pues los creyentes se interesaban, al revés que Pablo, por el Cristo *katá sarka*, según la carne. Pero *fracasaron estrepitosamente* en el intento..., sencillamente porque las *leyendas* de la tumba vacía, etc., eran expedientes inoperantes, confusos e incoherentes. Lo fueron sin la menor duda *en todo momento*, pero después de haber transcurrido treinta o cuarenta años del supuesto suceso, se pudo comprobar que nadie sabía realmente nada, o casi nada, de aquellas experiencias.

Después de un lúcido análisis de los cuatro textos canónicos, Salvador R. Pecino, en un libro todavía inédito, concluye así «la evolución de la tradición evangélica» sobre los testimonios de la supuesta resurrección de Jesús:

Después de examinar los textos de Mc 16.1-2, Mt 28.1, Lc 24.1, 3, 10 y Jn 20.1, aparece algo perfectamente *claro*: «El nombre de Magdalena se repite siempre, asociado al sepulcro vacío y la primera aparición... Pero, además, no parece posible que los cuatro evangelistas se pusieran de acuerdo en proponer a Magdalena como primer y principal testigo de la resurrección, por las siguientes razones:

1)las mujeres no estaban bien vistas (casi nunca lo han estado) y, concretamente en aquella época, tenemos pruebas especialmente claras del antifeminismo de la Iglesia. Recordemos que cuando se escribieron los evangelios, ya circulaban algunas cartas de Pablo en las que se refleja su opinión, y la de aquella sociedad, sobre las mujeres». Y cita los textos de 1 Cor 11, 3-6, 14.33-35; Ef 5.24; y 1 Tm 2.11.

«Parece claro que a personas que pensaban de esa manera no se les podía ocurrir proponer a una mujer como testigo o mensajera de nada».

»2) *Magdalena, además, era prostituta*, lo cual agravaba la situación considerablemente [...]. A una Iglesia tan antifeminista y puritana tenía que resultarle molesto, por no decir inaguantable, que todo el maravilloso edificio teológico que habían construido a partir de la resurrección descansara, en último término, sobre el testimonio de una prostituta».

Después de examinar el testimonio paulino en 1 Cor 15 — prácticamente nulo—, Pecino se pregunta: «¿Y qué pasa con Magdalena, la testigo principal? Pablo no la cita ni una sola vez. Simplemente, la ignora [...]. En este ambiente eclesiástico, en el que Pablo ya mandaba mucho, sí los *cuatro* evangelistas recogen el nombre de Magdalena, a pesar de ir a contrapelo de todo, tuvo que ser porque este nombre estaba tan fuertemente arraigado en la tradición popular, que no había manera de quitárselo de encima [...]. Todavía disponían los evangelistas de un último recurso, y era quitarle importancia a Magdalena, disimulando, en lo posible, su presencia. Para ello la presentan acompañada de otras "santas mujeres". Pero como en esto no existía tradición común, cada uno lo resuelve a su manera. Así,

— según Marcos, iba acompañada de dos mujeres, María de Santiago y Salomé;
— según Mateo, iba acompañada de otra María cualquiera;
-- según Lucas, también eran dos las acompañantes, pero los nombres no coinciden exactamente: Juana y María de Santiago».

—

»A pesar de la ingenuidad del truco, quizás habrían conseguido medio esconder a Magdalena entre las otras

"santas", de no ser por Juan, siempre empeñado en puntualizar y poner las cosas en su sitio. Y es Juan el que rescata a Magdalena del grupo postizo y la restituye a su papel de protagonista única». En efecto, los exégetas neotestamentarios conocen de siempre la extraña mescolanza joánica de solemnes e inauténticos discursos teológicos, con el gusto por las circunstancias y detalles de los hechos narrados, que él extraía de una fuente independiente y bastante fiable en puntos de gran significado para el conocimiento de la aventura personal de Jesús; es decir, cuando «se convierte en un reportero concienzudo y sobrio, que no recurre a milagrerías» —como escribe Pecino—.

De los textos evangélicos, tomados uno a uno, se constata que «el resucitado no se parecía a Jesús, y que cuando los testigos afirman haberle reconocido lo hacen con dudas y *por razones ajenas al parecido físico* [...]. Si, a pesar de ir contra los intereses de la Iglesia, este factor de duda se recoge en los cuatro evangelios, tuvo que ser porque tenía un origen muy antiguo, y acompañó en todo momento a la tradición del sepulcro vacío y de Magdalena».

»Efectivamente, los dos factores de la tradición oral aparecen juntos en el prototipo de las apariciones, que es la primera, narrada por Juan:

Primer factor: *El primer día de la semana va María Magdalena de madrugada al sepulcro*... (Jn20.1).

Segundo factor: ...*vio a Jesús de pie, pero no sabía que era Jesús*... pensando que era el encargado del huerto... (Jn 20.14-15)».

»La comprobación por Pedro y Juan de que el sepulcro estaba vacío, unida a la misteriosa incapacidad para identificar a Jesús sin confundirlo con otra persona, debió de excitar la imaginación popular. De manera que, a partir de entonces, ese esquema se repetirá en las siguientes apariciones, pero con variantes interesantísimas que transparentan los intentos de cada iglesia para acomodar un testimonio que no les

beneficiaba». En este sentido, pueden leerse Mc 16.12, Lc 24.15, Mc 16.24, Lc 24.25, Le 24.36, yJn 20.27-29. Lo que resulta manifiesto es la coincidencia de todos los textos canónicos en señalar a María Magdalena como la persona que dijo haber visto *por la primera vez* a Jesús, a quien inicialmente no reconoció. Dado el status de relativa subordinación social de la mujer en aquella sociedad de los tiempos neo-testamentarios, y la devaluación de su testimonio, cabría preguntarse lícitamente por qué los evangelistas presentan a María Magdalena como el primer y principal *testigo* del milagro pascual. La versión más circunstanciada es la de Jn 20.11-18, cuyo colofón puede considerarse como el eje privilegiado de todos los relatos —heteróclitos, incoherentes y abigarrados— de la Resurrección; «María Magdalena fue a anunciar a los discípulos: "He visto al Señor", y las cosas que le había dicho» (v. 18). Las leyendas del sepulcro vacío son muy tardías, pero los compositores evangélicos probablemente conocían la tradición, vagamente transmitida oralmente, de aquella mujer singular, íntimamente unida a la persona de Jesús por estrechos lazos sentimentales de una naturaleza quizás cautamente velada por los redactores —¿compañera, esposa?—, asociada a Juan, el discípulo amado. En cualquier caso, esos compositores se habrían encontrado con las manos vacías —pues sabían que los discípulos habían huido desconcertados— si hubieran rechazado el único apoyo testimonial para elaborar sus tabulaciones: un testigo femenino, ciertamente confuso, pero persistente en la memoria de la comunidad primitiva. Vista desde hoy, la supuesta *visión* de una mujer impresionable y fascinada por la personalidad del Nazareno, que no se resignó ante la tragedia y buscó ansiosa y desesperadamente el despojo mortal de su héroe, *no* puede ser tomada por el historiador íntegro, que analiza objetivamente el conjunto de las fuentes y las valora adecuadamente, como *un hecho real*, a no ser que esté dispuesto, indebidamente, a conceder verosimilitud a los

fantasmas que invocan, hoy y siempre, los innumerables visionarios que pueblan nuestro mundo. La fragilidad de los supuestos testimonios indujo al autor de Marcos, o a su fuente, a inventar el ficticio episodio del *secreto mesiánico* —con que comencé este ensayo—. El Resucitado se presenta él mismo como profeta de su Resurrección. Así, en una monumental petición de principio, la prueba insuperable de la mesianidad celeste resultaría ser el anuncio profetice de su Resurrección por Jesús como Cristo de naturaleza *divina*. Los textos cristianos fueron compuestos a medida de las necesidades y conveniencias de la fe. Así lo admiten hoy todos los biblistas serios, incluso si siguen aún conservando en mayor o menor grado la fe. Dos botones de nuestra, de hoy. Xavier Léon-Dufour, sacerdote católico y prestigioso exégeta, concluye su minucioso estudio afirmando que «en tanto que despertar de la muerte y en tanto que exaltación a Dios, la Resurrección *no es un hecho histórico*, aunque sea percibida por el creyente como un hecho real» (Cursivas mías). Juicio que se completa con el de otro exégeta, destacado en los círculos confesionales británicos, J. K. Elliott: «Nuestra conclusión [...] es que la resurrección de Jesús fue un suceso sólo en las mentes y vidas de los seguidores de Jesús. No puede ser descrita como un acontecimiento histórico. La historia de la Pascua es una leyenda de la fe, no una información objetiva de testigos presenciales; sino que es un mito, que la Iglesia cristiana ha experimentado como una continua inspiración a través de los siglos».

La perspectiva de la aventura de Jesús *ante-mortem* se transmuta en otra radicalmente diversa; la perspectiva del Cristo *post-mortem*. Se produce así una ominosa *inversión ideológica*. La supuesta Resurrección genera una *nova fides*, que se instala en el doble corte que ilustra la literatura neotestamentaria. Un *corte epistemológico*: el fundamento del saber ya no descansa sobre la experiencia de testigos presenciales de la acción del Nazareno durante su ministerio

en la tierra —especialmente, sobre el testimonio aún disponible de los miembros de su séquito mesiánico en el curso de su vida real, en el contexto de lo que sabemos del judaismo de la época—, sino sobre la fe subjetiva en presuntas experiencias milagrosas de un Cristo resucitado y elevado a los cielos. Un *corte teológico*: el Mesías judío que anunció la inminente instauración en Israel del Reino de Dios a fin de dar cumplimiento a las promesas de Yahvé a su pueblo, es *sustituido* por el Cristo celeste de la fe, quien se encarnó en hombre, según un plan divino decretado desde el origen de los tiempos, para expiar y redimir el pecado colectivo de la humanidad; es decir, un Cristo consustancial y coeterno con el Padre.

En ambos cortes —uno es amplificación del otro— se sitúa la matriz del cristianismo como *nova religio*. Al lector que desee profundizar en las tesis de este trabajo, me permito invitarle a que consulte mis libros *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico (*1974*), Fe cristiana, Iglesia, poder (*1991*), El Evangelio de Marcos. Del Cristo de la fe al Jesús de la historia (*1992*), y Elogio del ateísmo* (1995).

6. A título de conclusión de orden teórico general, deseo consignar un breve comentario sobre lo que mi buen amigo Manuel Fraijó opina en su reciente ensayo titulado *El cristianismo. Una aproximación* (Madrid, 1997), sobre el significado histórico-teológico del *secreto mesiánico*. Dice Fraijó: «Ahora nos asomamos, muy sumariamente, a tres formulaciones, a tres títulos de los que la reflexión postpascual otorgó a Jesús. Ninguno de ellos, y mucho menos el "secreto mesiánico", me parece ser, como afirma Gonzalo Puente Ojea siguiendo a Wrede, "la columna vertebral de la cristología de la Iglesia". Quien me haya seguido hasta aquí no tendrá dudas de que, para mí, dicha columna vertebral no es lo que otros

hicieron de Jesús —la cristología explícita, los títulos—, sino lo que Jesús mismo hizo, es decir, la cristología implícita...» (p. 69). Con este subterfugio verbal, Fraijó intenta quitarse de encima el gravísimo escollo de la patente *falsedad* de los textos evangélicos que pretenden *transmutar* el Jesús de la historia en el Cristo de la fe (Mc 8.27-33, y sus paralelos en el propio Marcos, y también en Mateo y en Lucas; Mc 16.11; Mt 26.56;

Lc 24.17-21; Jn 20.9, 25, 27-29). Por muchas cabriolas apologéticas que ensayen teólogos como él —cabriolas sutilmente deslizadas en la retórica de su omnipresente ambigüedad al servicio de la fe cristiana—, el *cristianismo*, en su definición esencial y en su sentido histórico específico, *no puede renunciar a su núcleo fundante: la revelación de Jesús, formulada con sus propias (supuestas) palabras, como Dios hecho Hombre, para borrar el pecado hereditario de la humanidad mediante su pasión doliente, su muerte en la cruz, su resurrección gloriosa, su ascensión a los cielos, su condición divina, y su predicación de la redención universal cuya noticia deberá extenderse hasta el último rincón de la tierra*. Los cimientos de esta revelación se encuentran en los textos mencionados, cuyo eje se ha denominado, con insustituible esquematismo, secreto mesiánico. Si la fe del Nuevo Testamento desea escapar a los juegos de la prestidigitación teológica tan caros a hermeneutas como Fraijó —resueltamente decidido a complacer a *tutti quanti* mediante un compromiso de mínimos teológicos para cada asunto y ocasión—, entonces hay que otorgarle a la ficción del secreto mesiánico todo su peso crítico para dilucidar la cuestión medular de *la verdad o falsedad histórico-religiosa del cristianismo*, absteniéndose de estrategias que desvíen la atención del lector hacia los acertijos de una cristología intrínseca modelada *à la tête du client*. Hablar de Cristo y de cristianismo al margen del eje diamantino del *secreto mesiánico* —y su inequívoco *desmentido tácito* en los relatos

evangélicos de la Resurrección— equivale a hacer mediocre literatura de edificación piadosa y a confundir al auditorio.

Mi exégesis del *secreto mesiánico* nada tiene que ver, como erróneamente apunta Fraijó, con la elaborada por Wilheim Wrede. Este eminente biblista germano sostenía que la *ficción* del secreto compuesta por el autor del texto de Marcos se propuso adjudicarle gratuitamente a Jesús una conciencia de *mesianidad* que nunca tuvo, con lo cual invalida su acierto inicial, a saber: haber detectado en Marcos la patraña urdida por el evangelista y consistente en hacer pensar al Nazareno en términos de *la idea neotestamentaria* del Mesías —idea indudablemente *ex eventu*, que transmutaría a Jesús en un Cristo apócrifo y fundador del cristianismo subsiguiente—. En la calificada «cristología implícita» no sólo no está presente el núcleo matriz del *cristianismo* en cuanto confesión específíca de fe religiosa —eso a lo que parece desear *aproximarse* el citado ensayo de Fraijó—, sino que se excluye *a radice* la *interpretación neotestamentaria del mesianismo*, como he venido probando con profusión de textos diáfanos y concluyentes. Esta exclusión inequívoca, que no cabe honestamente camuflar, es lo que impulsó a Wrede a negar que Jesús pudiese abrigar fe alguna en un Mesías —él mismo u otro pretendiente cualquiera—, pues Wrede había descartado arbitrariamente y *a priori* que en la mente del Nazareno cupiera la fe en la esperanza judía del Mesías tradicional.

Por todas estas consideraciones, parece exigible que intérpretes como Fraijó analicen a fondo el embrollo del secreto mesiánico y su desautorización evidente —aunque implícita—, tal como aparece en los textos, y no se limiten a saltar alegremente por encima, como si se tratase de una minucia sin mayor interés. En realidad, no hay la menor hipérbole en dictaminar que la verdad o la falsedad del *cristianismo* como fe religiosa está indisolublemente ligada a *la verdad o la falsedad del secreto mesiánico*, pues es esta

ficción el punto en el cual la fe judía se separa definitivamente de la fe cristiana. Es el punto de emergencia del cristianismo en el marco textual de los relatos. Toda la inteligencia de Fraijó y sus afines, empleada en mitigar las dudas de fe de los creyentes que leen con juicio crítico las contradicciones e inverosimilitudes que presentan los relatos paulinos y evangélicos, se esfuerza en combinar con mayor o menor destreza las opiniones de ilustres autoridades capaces de tejer brillantes y patéticas interpretaciones *subjetivistas* de la fe, siempre y cuando esta fe quede a cubierto de cualquier tentación de apostasía. Los círculos *neocristianos* —compuestos de gentes que no han abandonado la sotana, o bien que ya lo han hecho, o que jamás la han vestido— viven en una situación de *marginalidad confesional y dogmática* que no se exhibe públicamente y se encubre con un discurso variopinto en el que encuentran cobijo todas las estratagemas psicológicas y arguméntales que todavía puedan confortar a las almas de buena fe aferradas a su confesión cristiana transmitida por la Iglesia. En esta empresa de mistificación intelectual, la evidencia cristalina con que se presenta la *falsedad del secreto mesiánico*, en cuanto artificio teológico para *saltar* del Cristo de la fe al Jesús de la historia, ha sido sistemáticamente relegada o tergiversada por los exégetas creyentes *à tout prix*. Es ésta la cuestión fundamental de la *nova fides* neotestamentaria, pues si *el mismísimo Nazareno no hubiese garantizado y autentificado su muerte sacrificial y redentora con sus propias palabras*, y ante la indescriptible sorpresa y disgusto de sus discípulos, *nadie, en el pueblo judio —incluidos sus discípulos—, podría haber creído en un Mesías crucificado y resucitado, ni podría testimoniar con autoridad y crédito que Jesús, Dios hecho Hombre, había de resucitar al tercer día e inaugurar el Reino «cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles»* (Mc 8.38). El anuncio secreto y ex ante de la pasión soteriológica y la resurrección puso en marcha una nueva fe desconocida e

incomprensible para los judíos; la fe cristiana, cuyo único fundamento sólo podía radicar en el *anuncio proléctico del Dios-Hombre.* Si se vacía el cristianismo del suceso incomparable del secreto mesiánico, toda la carpintería teológica de los evangelios se derrumba, y la fe en Jesús queda automáticamente equiparada a un caso más de las míticas religiones mistéricas que florecieron en la Antigüedad tardía. El cristianismo del que nos habla Fraijó ha quedado vaciado de su especificidad histórica y reducido al producto de *una meditación moral* sobre un personaje puramente humano al que se ha despojado, a la vez, del contexto histórico judío al que perteneció. El loable esfuerzo de *aproximarnos* al cristianismo se salda, en el ensayo de nuestro intérprete, en un irreversible *alejamiento* del fenómeno Jesús. La *incredulidad inicial* de la Magdalena y los discípulos sólo puede explicarse a partir de *su radical ignorancia del secreto mesiánico*. Es un artificio fallido cuya tosquedad narrativa sitúa a los evangelistas en las más bajas cotas de la imaginación teológica.

La teología que practican hermeneutas como Fraijó es una teología *light*, característica de *neocristianos* lanzados desesperadamente, pero estérilmente, a la búsqueda de nuevos anclajes exegéticos que destruyen la dogmática eclesiástica y sus fundamentos neotestamentarios. La Iglesia, como aparato magisterial, rechaza radicalmente en el fuero público lo que anida subrepticiamente en la conciencia de un altísimo número de sus ministros, pero que consagran y proclaman las fórmulas dogmáticas en sus misas cotidianas, en la predicación y en la catcquesis. Para convencerse de que no hay el menor atisbo de maledicencia en lo que acabo de expresar, no hay más que hablar en privado —y con el indispensable margen de confianza— de estos asuntos con tales gentes. Resulta penoso y deplorable presenciar esta duplicidad moral.

La teología *light* es un género eminentemente *literario*, de indigente substrato racional, puesta al servicio de una fe

religiosa que satisface un cierto número de necesidades ideológicas —individuales y colectivas— derivadas del deseo de eludir la insoportable experiencia de la muerte y del imperativo de proteger el indispensable consenso social que gobierna las conductas. Es una teología que elude entrar en el análisis de las peculiaridades de los textos básicos del legado neotestamentario, en los *detalles reveladores* de su montaje narrativo y de su obsesiva intencionalidad demostrativa de la misión celeste universal del Mesías cristiano de naturaleza divina, desdoblada en sí misma y por sí misma para autosatisfacerse en un sacrificio expiatorio que anuncia la inminente irrupción del Reino. Ese análisis queda descartado al ser considerado como un prurito *racionalista* incompatible con la Revelación como Verdad máxima e incontestable, derogatoria de la razón humana en tanto en cuanto entre en conflicto con la Palabra divina. Mediante mecanismos psicológicos similares a los que generan una honda *gratificación simbólica* en el ánimo del espectador que observa con emoción cómo el delincuente que asesina o extorsiona a un inocente es castigado y la víctima queda restituida en sus derechos, también quienes *creen* en un mito religioso que expresa la hazaña soteriológica del héroe de estatura divina que sacrifica su vida para salvar de la muerte a los que depositan su fe personal en él, experimentan existencialmente la misma exultación gozosa al sumergirse vivencialmente en la representación mental del arquetipo de la salvación radical y definitiva por encima del tiempo. En uno y otro caso, en la mitología tradicional y en la teología neocristiana, los sujetos que viven *simbólicamente* el sentido del relato se mueven en la órbita incesante de la *tipología del deseo trascendente* que cancela el hecho intratable de la muerte, deseo inscrito en la estructura biogentica de los seres vivos, y que la *literatura religiosa* alimenta sin pausa, recibiendo de sus destinatarios el precio suculento, en monedas y en reconocimiento social, que le corresponde. Pero

la literatura desaloja de sus preocupaciones la investigación de la *verdad*, tal como emerge del análisis honesto y riguroso de los documentos históricos que los cristianos exhiben como garantía de su autoridad y de su fe. Dicho todo esto, quiero dejar constancia pública de mi admiración personal por el gran talento de Manuel Fraijó como teólogo —que está de vuelta de todo lo que concierne a la fe, aunque pudiera sugerir inconscientemente otra cosa— y como escritor. Y sobre todo testimoniar mis sentimientos de sincera amistad y entrañable afecto. *Amicus Plato sed magis amica veritas.*

Obras del mismo autor publicadas en Siglo XXI de España Editores

Ateísmo y religiosidad. Reflexiones sobre un debate. 440 pp.
El Evangelio de Marcos. Del Cristo de la fe al Jesús de la historia. 144 pp. 3.ª ed. corr.
Elogio del ateísmo. Los espejos de una ilusión.
448 pp. 2.- ed.
Fe cristiana. Iglesia, poder. 368 pp. 3.ª ed. corr.
Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua. 248 pp. 4.ª ed.
Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico. 436 pp. 6.ª ed.